خلافة الإنسان

بين الوحي والعقل

بحث في جدلية النص والعقل والواقع

د. عبد المجيد النجار

بسم الله الرحمن الرحيم

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

(العلق: ١ ـ ٥)

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

(النحل: ٧٨)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

خلافة الإنسان

بين الوحي والعقل

الطبعة الأولى (دار الغرب الإسلامي)
١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م

الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)
١٤١٣هـ / ١٩٩٣م

١٤٠١هـ — ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

سلسلة المنهجية الإسلامية (٥)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Najjār, 'Abd al-Majīd, 1945 (1364)–
Khilāfat al insān bayna al waḥy wa al 'aql: baḥth fī jadalīyat al naṣṣ wa al 'aql wa al wāqi'/'Abd al Majīd al Najjār.
p. cm. 15 × 22½–*(Silsilat al manhajīyah al Islāmīyah: 5.)*
Originally published: Beirut: Dār al Gharb al Islāmī. 1987 with new introd.
ISBN 1-56564-001-2–
1. Man (Islam). 2. Islam and reason. 3. Islam–Doctrines.
I. Title. II. Series:
BP166.7.N36 1991 < Orien Arab > 91-38923
CIP

Printed in the United States of America
by International Graphics Printing Services
4411 41st Street
Brentwood, Maryland 20722 U.S.A.
Tel. (301) 779-7774 Fax (301) 779-0570

المحتويات

الباب الأول
الخلافة (المهمة الوجودية للإنسان)
الفصل الأول: الإطار العقدي للخلافة

الفصل الثاني: خلافة الإنسان في الأرض

الباب الثاني

دور العقل في إنجاز الخلافة

الفصل الأول: دور العقل في فهم الوحي (النص)

الفصل الثاني: دور العقل في تنزيل الوحي (النص)

مقدمـة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين نستغفره ونستعينه ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ونصلي ونسلّم على سيدنا محمد خاتم رسل الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

فإن هذا الدين جاء ليخرج للدنيا أمَّة تكون خير أمّة أخرجت للناس، لا لتتكفئ على ذاتها بل هي أمّة مخرجة لغيرها، فكانت أمة خيِّرة وأمّة وسطا تصلح أن تتخذها الأمم أسوة وقدوة وقيادة لها، تقوم على منهاج بيّن هو أحكم المناهج وأقومها وأسدّها، وشريعة هي أصلح الشرائع وأشملها وأكملها وأعمّها، وتصور متفرِّد متميِّز عن سائر التصورات التي عرفتها البشرية في تاريخها كله، تصور متميِّز بخصائصه، متفرِّد بمزاياه ومقوماته، موضح لأهم الدعائم التي ينبغي أن يقوم عليها التصور الصحيح الذي يصلح أن يتحول إلى قوة دافعة في ضمير الإنسان قادرة على تحريكه باتجاه إيجاد وتحقيق الفعل الحضاري، وإبراز الشهود الحضاري لهذه الأمة على الدنيا كلها.

والمنهج الإسلامي في بناء الحياة فكرًا وعقيدة وثقافة وعلمًا وعلاقات ومعاملات وسلوكًا وأخلاقًا وتصرفات وممارسات، هذا المنهج ـــ بكل جوانبه ـــ منهج رباني أوحاه الله تعالى إلى رسوله، بدأت حلقاته بالنزول منذ أن بدأ الرسل يتعاقبون على هذه الأرض ينذرون أقوامهم ويهدونهم إلى صراط العزيز الحميد حتى جاء خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام بالرسالة الخاتمة، والمنهج الكامل، والشرعة التامة وأعلن للبشرية كلها ﴿**اليوم أكلمت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا..**﴾ المائدة: ٣.

وأعلن للدنيا كلها ﴿.. **إن الدين عند الله الإسلام..**﴾آل عمران:١٩، ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين**﴾ آل عمران: ٨٥.

فالمنهاج منهاج الإسلام والشرعة شرعته. وهذا المنهاج لم ينبثق عن اجتهادات بشرية أو تصورات فلسفية وإن كان الفكر البشري والاجتهاد الإنساني ضروريات لفهم هذا المنهاج وإدراك خصائصه ومقوماته ، ومعرفة كيفية تحكمه في حركة الحياة وتوجيهها. وربانية هذا المنهج أعطته جملة من الخصائص أهمها خاصية (التوازن) الشامل في سائر عناصر المنهج ومقوماته، وهذه الخاصية قد صانت المنهج الإسلامي من سائر أنواع الاندفاع والتطرف، والجنوح والانحراف، وتبرز خاصية (التوازن) في المنهج الإسلامي في مستويات عديدة، منها التوازن بين مصادر المعرفة: فالمنهج الإسلامي يقرر للمعرفة مصدرين: الوحي والوجود، ويتخذ من العقل والحواس وسائل إدراك. وقد يمثل العقل نفسه مصدرًا في بعض الأحيان لبعض أنواع المعارف، والإسلام — في شموله وتوازنه — لم يغفل مصدرًا واحدًا من مصادر المعرفة لم يعطه اعتباره، ولم يضعه موضعه اللائق به، ودرجته الجدير بها، كما لم تسمح خاصية التوازن فيه بطغيان أي مصدر على مصدر آخر فالوحي — وإن كان أوثق المصادر وأقواها — له مجالاته وميادينه، ومواضع هيمنته، والكون والحياة والأحياء كذلك مصادر معرفة — بعد الوحي — لكل منها ميدانه وإلى كل مصدر من هذه المصادر وُجِّه الإنسان لتلقي المعرفة، فهو مطالب بأن يتلقاها من كتاب الله المنزل القرآن وكتاب الله المفتوح الكون، في تناسق وتوازن لا تشوبه شوائب التنافي أو التعارض والتصادم: فاعتبار الوحي الإلهي المعجز الأصل الصادق المهيمن مصدرًا من مصادر المعرفة لا يلغي دور العقل الإنساني، ولا يعطل دور الإدراك البشري. كما أن وجود الكون لا يلغي دور العقل، بل يفتح أمامه أبوابًا للمعرفة لا يأتي عليها الحصر.

لقد ابتليت البشرية في الماضي كما ابتليت في الحاضر بركام هائل من الفلسفات والتصورات والأوهام التي جعلت منها معتقدات أثرت على توازنها في مختلف الجوانب. وقد اقتحمت تلك الفلسفات ساحة كثير من الأديان السماوية فأصابتها بكثير من الأمراض التي أفقدتها نقاءها وصفاءها وتوازنها. ولذلك استقبلت تلك الأمم الإسلام بتصوره وعقيدته ومنهجه وشرعته استقبال الأرض العطشى الهالكة للحياة فاهتزت وربت وعاد للبشرية من خلال المنهج الإسلامي توازنها واستقامتها. وبدأت مسيرة الهدى من جديد تنطلق لبناء الحياة الربانية الهادية المهتدية لتقوم في

الوجود خير أمَّة أخرجت للناس، أمّة الوسطية والتوازن، وتنطلق نحو بناء عالمية الإسلام الكونية ذات المنهج المتميز بربانيته وثباته وتوازنه ، وواقعيته وقيامه على عقيدة التوحيد الخالص.

ولكن سنن الله ماضية في كونه وخلقه ولن تجد لسنة الله تحويلا ولن تجد لسنة الله تبديلا. فوقع في طور من أطوار التاريخ الإسلامي أن بدأت جملة من الانحرافات عن هذا المنهج الإلهي، وتغير الأمر بعد النبوة القائمة على المنهج، والخلافة القائمة على منهاج النبوة الى فصام بين قيادتي الأمّة، القيادة الفكريّة العلميّة وقيادتها السياسيّة التي جاءت إثر ما يشبه الانقلاب العسكري القبلي على منهاج الخلافة الراشدة في فترة كانت الحياة الإسلامية قد بدأت تحتك بقوة ببقايا الثقافات والحضارات الآفلة التي بدأ الفتح الإسلامي يعلن نهايتها.

فالفصام بين القيادتين الفكريَّة العلميَّة والسياسيَّة العسكريَّة في الأمة الإسلامية أصاب (منهج الفكر الإسلامي) بالصميم حيث بدأت سلسلة من المعارك والنزاع على الشرعية بين الفصيلين القائدين استعملت فيها نصوص الكتاب والسنة، والتفسيرات والتأويلات والاجتهادات البشرية المختلفة بشكل لا عهد لمنهج النبوَّة والخلافة الراشدة به، ووظَّفت فيها مختلف الأسلحة بما فيها بقايا الشقاقات التي عثر المسلمون عليها في البلاد المفتوحة. ولما اكتملت الفتوحات الأساسية الكبرى وامتدت الرقعة الإسلامية لتضم أهم مواطن الحضارات والثقافات القديمة، بدأت حركة ترجمة واسعة النطاق لبقايا تلك الثقافات وبرزت الاختلافات المذهبية، والمقالات الكلامية، والجدل الحاد بين الفرق التي لم تستطع أن تهتدي لبناء الفكر الاجتماعي والمؤسسات القادرة على امتصاص ونفي أسباب الصراع الفكري من داخل الأمة؛ فبدأت بعض قيادات تلك الفرق الثابتة تستدعي الفلسفة الإغريقية والوثنيات الرومانية والمباحث اللاهوتيَّة المترجمة إلى ساحة الصراع والجدال بين المسلمين، وفتن بعض من عُرفوا بعد ذلك بفلاسفة الإسلام ببقايا الفلسفة الإغريقية وبخاصة شروح فلسفة أرسطو الذي لقبوه بـ «المعلم الأول» وضموا إلى بحوثهم ودراساتهم الألوهية والنبوة، والخلق، بل لقد بذلت جهود هائلة من بعض هؤلاء للتوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية وعناصرها الوثنية وبين المنهج الإسلامي والتصور الإسلامي وعقائد الإسلام، غافلين أو

متغافلين عن أن الفلسفة الإغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير، واستمدت جذورها من هذه الوثنية ومن تلك الأساطير، وأن هذه الفلسفة مسؤولة إلى حد كبير عن إفساد المسيحية وتحريفها بعد أن خالطتها وأن الشرّاح المسيحيين ضموا كل ذلك التراث الوثني إلى المسيحية بعد أن ألبسوا أولئك الفلاسفة ثياب التدين والتوحيد. وإذا ببعض من عرفوا بـ «فلاسفة الإسلام» لم يكفهم أن يمنحوا أرسطو لقب «المعلم الأول» بل حاولوا التوفيق بين عناصر العقيدة الإسلامية وآراء ومذاهب أولئك الذين سموهم بالحكماء «ولست أدري إذا كان أرسطو يلقب بالمعلم الأول لهؤلاء فما هو موقع رسول الله ﷺ منهم! أيعدّونه معلمًا ثانيًا أو ثالثًا»؟

لقد ترك الإغريق أسطورة وثنية حول قضية المعرفة تركت بصماتها على فلسفات كل أولئك الذين تأثروا بفلسفتهم، تصور تلك الأسطورة الإغريقية كبير الآلهة (زيوس) غاضبًا على الإله (برومثيوس) لأنه سرق النار المقدسة أي (سر المعرفة) وأعطاه للإنسان من وراء ظهر كبير الآلهة الذي لم يكن يريد للإنسان أن يعرف لئلا يرتفع مقامه فيهبط مقام «كبير الآلهة» ويهبط معه مقام «الآلهة» كلهم، ومن ثم أسلمه إلى أفضع انتقام وحشي رهيب[1].

كما روى العبرانيون أسطورة مماثلة حول الصراع بين الإنسان والإله على المعرفة. فالفلسفات القديمة ووريثتها الفلسفة الغربية المعاصرة، فلسفة صراعية لا تعرف التوازن بأي شكل من الأشكال، بل الصراع والثنائيات المتصارعة المتحاربة دائمًا سداها ولحمتها.

فالوجود في مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق، وطبقة المادة أو «الهيولي»، والقدرة كلها من العقل المطلق، والعجز ـــ كله ـــ من الهيولي. وبين ذلك كائنات على درجات تعلو بقدر ما تأخذ من العقل ، وتهبط بقدر ما تأخذ من الهيولي. فالهيولي مقاومة للعقل المجرد، وليست موجدة بمشيئة من العدم»[2]. والصراع بين العقل والمادة من ناحية وبين العقل والآلهة من ناحية

(١) خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢) المصدر نفسه وكتاب (الله) للعقاد، ص١٣٧

أخرى لا ينتهي. وقد دخلت هذه التصورات الخاطئة ساحة الفكر الإسلامي فإذا بمعادلة (التوازن) بين الوحي والعقل تضطرب في ذلك الوقت المبكر من تاريخنا وإذا بنا نرى بعض الفرق تقسم بين محقِّر للعقل، مقلل من شأنه، محجّم لدوره وبين مبالغ في تقدير طاقاته وقدراته، وطغى الصوتان المرتفعان على صوت «الوسطية الإسلامية الجامعة»[3] التي جمعت بين (النقل والعقل) بتوازن عجيب جعل كلاً منهما ضروريًا للآخر ومكمِّلا لدوره.

فلقد تفرد المنهج الإسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت «النقل» يخاطب «العقل» ويرتاد له المواطن التي لا يُحسن ارتيادها ولا يَمْلك أدواتها من عالم الغيب الفسيح. وجعلت «العقل» يعقل النقل ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سبل التطبيق والتنزيل على الواقع فلا أحد منهما يمكن أن يكون بديلاً للآخر، ولا أحد منهما يمكن أن يغني عن الآخر. وكل منهما من عند الله ـــ تعالى ـــ فالنقل هبة الله تعالى للبشرية ليهديها سبلها ويخرجها من الظلمات إلى النور، والعقل ـــ هو الطاقة المستقبلة للوحي القادرة على تلقيه وفهمه، والاستفادة به وتنزيله على الواقع.

لقد حرص الإسلام أشد الحرص على حفظ العقل البشري وتربيته وحدد له مجالات النظر ليصون طاقاته أن تبدد فيما لم تخلق له من البحث في الغيبيات التي لاسبيل له إلى الوصول إليها إلاّ بنقل ثابت صحيح، ووضع له المنهج الصحيح للنظر[4]. وقد ضيّق الإسلام مساحة الغيبيات التي طالب الإنسان بالإيمان بها إلى حد كبير، وعرض لما عرض له منها بشكل لا يمكن أن يأباه العقل الإنساني أو يستعصي عليه، ثم قاده إلى الإيمان بذلك الغيب ليطمئن قلبه بالإيمان، ويتجه بكليته بعد ذلك إلى عالم الشهادة ينزل عليه هداية الوحي ، ويبني فيه الحضارة، ويحقق العمران، ويقوم بمهام الاستخلاف والأمانة.

ولكن الإنسان ضعيف، ومن ضعفه أنه يفتن بطاقاته وقدراته، «ولقد فتن الإنسان بعقله، إذ استطاع أن يميز بين الأشياء، ويدرك خواصها ويستنبط فوائدها،

---

(٣) المصطلح استعمله د. محمد عمارة، راجع كتابه «معالم المنهج الإسلامي»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، ١٩٩١، ص٧٧.

(٤) راجع فصل «تربية العقل» من كتاب منهج التربية الإسلامية لمحمد قطب. دار الشروق الطبعة الثانية عشرة، ١٩٨٩، ح١، ص٧٥ـــ١٠٣.

ويشكل صورًا جديدة من المادة التي وجد نفسه محاطًا بها على ظهر الأرض أو في السموات(٥)، أو بناء أفكار وتصورات.

ويصور ابن حزم فتنة الأقدمين بالعقل فيقول: «هما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل. والثاني قصّر فخرج عن حكم العقل، ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين، إحداهما التي تبطل حجيج العقول جملة، إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان ولم تكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك واسطة البتة(٦).

ويحاول الإمام أبو حامد الغزالي تصوير المسألة كما هي في وقته فيقول: فإن قلت: فما بال أقوام يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم «العقل والمعقول» إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقرِّروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذ كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذموا «العقل والمعقول» وهو المسمى به عندهم. فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله فكيف يتصوّر ذمّه وقد أثنى الله ــ تعالى ــ عليه وإن ذمَّ فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع ففيم عليك صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم ــ الذي لا يوثق به ــ فيكون الشرع أيضًا مذمومًا ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور: وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ(٧).

وهكذا انقسم الناس إلى فرق في هذه القضية، واضطربت هذه الحلقة الأساسية من حلقات المنهج الإسلامي. ووقف فريق خلف النقل يتترسون به ضد فريق آخر وقف وراء العقل يجادل عنه وينافح. واستدرج العقل المسلم إلى متاهات

---

(٥) منهج التربية الإسلامية لمحمد قطب ٧٦/١

(٦) إحكام الأحكام لأبن حزم.

(٧) إحياء علوم الدين للغزالي دار الشعب، القاهرة (د ت).

كان الله سبحانه وتعالى قد أنقذه منها، وجاء فريق حشوي يتشبث بألفاظ النصوص لا يستعين على فهمها بغير القاموس اللغوي، وصار العقل عنده متهمًا في كل شيء حتى لم تعد له ــ في نظره ــ وظيفة أو دور.

وفريق حكّم العقل وافتتن به وتجاوز به حدوده، فأعطاه صلاحيات واسعة في الحكم على الأشياء قبل الشرع وبعده، وأغرق في فرضيّات لم يألفها العقل المسلم فتكلم في فرضية «شكر المنعم» في حالة عدم وجود الشرع أيكتشفها العقل ويوجبها أم لا؟ وفي تكليف المعدوم وفي خلق القرآن ومصدر الحكم على الفعل الإنساني بالحسن أو القبح أهو الشرع أم العقل؟

وافترض وقوع التعارض بين النقل والعقل وقدم العقل فريق وقدم النقل فريق آخر،فنشأ لون جديد من البحوث والدراسات يقوم على تأويل ما توهم المتوهمون تعارضه أو تناقضه مع العقل من نصوص الكتاب أو السنة في «تأويل مشكل القرآن» وفي «تأويل مشكل الحديث»، وكتب في بيان ما بين الشريعة والحكمة جملة من الاتصال، وكتب في «درء تناقض العقل والنقل» ولكن المسألة كانت قد تحولت إلى قضية من قضايا الفكر والعقل المسلم تحتاج بالإضافة إلى البحث العلمي وسائل تربوية تقتلع آثارها من العقل المسلم وتعبد تربيته بشكل يضمن طهارته من آثارها المدمرة، لكن ذلك لم يتم وبقي ملف هذه الحلقة الخطيرة مفتوحاً قابلاً للتوظيف السلبي في كل وقت.

وحين برزت فتنة الإنسان الحديث بعقله في عصرنا هذا، حين اشتد عجبه بنفسه وغروره بقدرته وهو يرى المخترعات الحديثة والكشوف العلمية، وكيف استطاع تفجير الطاقة الذرية وبناء الصواريخ وغزو الفضاء أصابه المس الذي أصاب (نيتشة) حين أعلن عن موت الإله ومولد الإنسان الأعلى (السوبرمان)[٨].

ولقد كانت فتنة عمياء جعلت الإنسان المعاصر يؤله عقله، ويسلّم له كل مقاليده ليبني عقلانيته اللادينية الضالة. صحيح أن العقل قادر على الكشف العلمي والاختراع، وقد يستطيع التمييز بين الخير والشر والنفع والضر، ولكن هل يستطيع

---

(٨) حصائص التصور الإسلامي لسيد قطب ٧.

أن يحدد بدقة وحيدة عناصر الحق والخير والجمال وطرق الوصول إلى كل منها مستقلاً دون موجه أو معين؟ الحق لا، إنه بحاجة ماسة دائمة إلى العون الخارجي يأتيه من وحي صادق يحيط بما لم يحط بعلمه، ويوجهه إلى ما فيه خيره وصلاحه ورشده.

ولقد كانت «فتنة العقل» المعاصرة أعتى وأشد من الغابرة حيث صادفت من المسلمين حالة ضعف، ومن حضارتهم حالة أفول، ومن فكرهم حالة أزمة وجمود وركود فاستطاعت أن تجتاح عامة متعلميهم وجمهرة مثقفيهم لتضعهم في معسكر جحافل التغريب لأمتهم، ولقد حاول كثير من الغيارى والمخلصين الوقوف بوجه ذاك التيار، لكن محاولات الدفاع الجزئي كثيرًا ما تجر إلى أخطاء أو انحرافات جديدة فبدلاً من تأكيد مبدأ التوازن وعرض المنهج الإسلامي بشموله وعمومه وكماله وتوازنه وقاعدته العقيدية، وتوكيد منطلقاته ومسلماته وبيان غاياته انصب الدفاع على توكيد أهمية العقل، وتأويل أي نص حاول المغرضون أن يبينوا تعارضه، أو نفي صحته أو تعسف حمله على أبعد المحامل أو نحو ذلك مما يجعل الأمر كأنه معالجة مرض بدواء له مضاعفات تؤدي إلى أمراض أخطر وأعتى وأشد.

لقد حاول كثير من حملة الفكر الإسلامي في الماضي ــ نسأل الله لهم المغفرة ــ معالجة هذا الأمر والرد على من اتهموا الإسلام بمثل التهم الموجهة إلى الكنيسة من التقليل من شأن العقل وغمطه حقه، وإعلاء شأن الخرافة، وذلك حين واجهوا بيئة فكرية جامدة رفضت الاجتهاد وتشبثت بالتقليد، وأنكرت على العقل دوره وأخذت تعتبر الاجتهاد تهمة وإبداء الرأي أو الاجتهاد اقتحامًا للنار، وهدمًا للدين. وكانت جيوش الأعداء تسرح وتمرح في بلاد المسلمين فيقابلهم العلماء بقراءة سورة يس وقراءة صحيح البخاري إذا لزم الأمر، في المساجد وعند أضرحة الصالحين؛ أما مواجهة العدو بالجهاد والاجتهاد فذلك قل المنادون به أو الداعون له.

وفي الوقت نفسه كان (العقل) في أوربا يُعبد ويُتخَّذ إلٰهاً خاصة بعد الفتوحات العقلية التي جعلت ملوك أوربا الذين كانوا يحتمون بسلاطين آل عثمان ويدفعون لهم الجزية يمتلكون البحر والبر وتصبح كلمتهم نافذة على الجميع ومنهم حكام المسلمين وديارهم. لقد كانت الفلسفة العقلية تؤله العقل وتنادي بوجوب فتح معابد جديدة للإله المبدع الجديد ــ العقل ــ تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وفي الوقت

نفسه تتعرض العقائد الإسلامية والتصور الإسلامي والمنهج الإسلامي لأشرس الحملات ويُتّهم الإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجًا بأنه المسؤول عن تخلّف المسلمين، وتعطيل عقولهم وجهودهم[9]، وكان العلماء المنصرفون إلى فقه الحيض والنفاس وسدنة الأضرحة يؤكدون بتصرفاتهم ومقولاتهم هذه المعاني. في هذه الفترة الحرجة بكل تلافيفها، حاول كثيرون أن يواجهوا تلك الحالة بالتأكيد على اهتمام الإسلام بالعقل وبيان دوره في سائر جوانب الحياة الإسلامية واعتبار الاجتهاد العقلي حلقة من أهم حلقات المنهج الإسلامي وفي غمرة هذه المحاولة، وفي حمى تلك المعركة الدفاعية اضطر بعض هؤلاء ــ عفا الله عنهم ــ أن يجعلوا العقل نِدًّا للوحي، وأعلن بعضهم أن النص إذا تعارض مع العقل فيجب تأويل النص لينسجم مع العقل فوقع هذا البعض بما وقع فيه الطوفي وغيره من تقديم المصلحة على النص والعقل على النص، ووقعوا في تأويلات كثيرة كما تجد بعض ذلك في تفسيره لبعض قضايا الغيب كالجن والملائكة وغيرها. وقد تأثر تفسير الشيخ محمد عبده لجزء عمَّ بهذه النظرة تأثرًا واضحًا، كما تأثر به تفسير تلميذه المغربي في جزء تبارك حتى صرح مرات بوجوب تأويل النص ليوافق مفهوم العقل، فأي عقل هذا الذي يحاكم النص اليه[10]؟

إن المنهج الإسلامي كل لا يتجزأ وحلقاته متداخلة لا متقابلة، والاستغراق في الجزء يلهي عن الكل، وهناك ألوهيّة وعبوديّة تفرد الله تعالى بها وبسائر خصائصها.

وعبوديّة ومخلوقيّة يشترك فيها كل من عداه وما عداه والعلاقة بين الله وخلقه علاقة الخالق بالمخلوق والوحي وحيه، والإنسان خلقه والعقل بعض أدواته ووسائله فهو مناط التكليف والفهم والإدراك والتنزيل في الواقع، والنص ضابط وموجه، ومرشد ومهيمن، ولا يتصور وقوع تعارض بينهما في الواقع ونفس الأمر، بل التعارض قد يقع حين يقع في ذهن الإنسان وعقله لنقص في استيعابه أو غفلة عن جانب، أو نقص في الوسائل والأدوات. واستكمال ذلك من شأنه أن يزيل التعارض الموهوم أو المفترض. وأيا كان فإن النص يبقى هو المرجع والأساس. ولابد من حسن

(٩) المصدر نفسه، ص٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص٢٩ وينظر نقد سيد قطب لمحمد إقبال ــ رحمه الله ــ أيضًا.

فهمه على ضوء الواقع الزماني والمكاني والإطار اللغوي وسائر أدوات ووسائل فهم النصوص.

لقد سيطرت ـــ نتيجة التطرف في فهم هذه القضيّة من قضايا المنهج ـــ جملة من المفاهيم الخاطئة أدت إلى اختلال واضطراب حَلَقات أخرى من حَلَقات المنهجية الإسلامية كحَلْقة اختيار الإنسان التي استبدلت بمفهوم الجبر والتواكل، وحَلْقة السببية والتعليل لأنها بعض جوانب النشاط العقلي وقيمة الفعل الإنساني ومصدرها وغير ذلك.

ومنذ أن تبنى المعهد العالمي للفكر الإسلامي «إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين قضية له يعمل من أجلها، ويجاهد لتحقيقها، وقضية المنهجية بكل حَلَقاتها تحتل موقع الصدارة من اهتمامات المعهد وجهوده فلو وفق المسلمون لإصلاح مناهج تفكيرهم لتيسر إصلاح ما عداها.

ولقد عقد المعهد ندواتٍ عديدة في إطار قضايا المنهجية دولية ومحلية، واستكتب الكثير من العلماء في هذا المجال ولا يزال يستكتب، وقد كتب في هذا المجال الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان كتابه: أزمة العقل المسلم، بل لقد كرّس معظم محاضراته ودراساته لهذا المجال.

كما استكتب المعهد الأستاذ الدكتور محمد عمارة كتابًا في «معالم المنهج الإسلامي» صدر (١٤١١هـ/١٩٩١م) بطبعة مشتركة بين الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن برنامج للتعاون العلمي بينهما.

وها هو اليوم يقدم هذه الطبعة من كتاب الأستاذ الدكتور عبد الحميد النجار «خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع»، وخاصية كتاب الدكتور النجار أنه مركز على تناول قضية «النقل والعقل». ولقد حاول المؤلف الفاضل في هذه الدراسة أن يعالج هذه القضية المنهجية وأثرها في مهمة الإنسان الكبرى: الخلافة وانعكاسها على الفعل الإنساني وقد وفق لمعالجة هذه القضية معالجة مركزة سلطت الأضواء على كثير من جوانبها. ونتمنى على الباحثين المسلمين الأكفاء أن يكملوا طريق هؤلاء الكتّاب والمفكرين د. أبو سليمان و د. عمارة و د. عماد

الدين خليل، و د. النجار في معالجة سائر قضايا المنهج الإسلامي حتى يزال اللبس، وتتضح المعالم، وتظهر المحجة. وهذه الدراسات وإن مثلت جهود أصحابها وآراءَهم واجتهاداتهم في هذه القضايا المنهجية لكن تراكماتها ستشكل أجزاء هامة في الحصيلة الفكرية والثقافية التي تشتد حاجة الأمة إليها لمعالجة أزمتها الفكرية، وبناء نسقها الثقافي. فالتغيير المنهجي والتجديد والإصلاح لا يمكن أن يقوم إلاّ على فكرة أساسية هي الرجوع المباشر إلى منهج رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين المهديين بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله وسيرته دراسةً وتفهمًا، واقتباسًا وعملاً واستلهامًا لجميع أنواع السلوك ليكون الكتاب الكريم والسنّة المطهرة والسيرة العطرة المحرك المباشر للفكر والسلوك في المجتمع ليستأنف المسلمون حياتهم الإسلامية. ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

هيرندن ــ فيرجينيا
الولايات المتحدة الأمريكية
شعبان ١٤١٣هـ
فبراير ١٩٩٣م

د. طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مقدمة الطبعة الأولى

شغلت قضية العقل والوحي الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، ولا غرابة فإن الدين الإسلامي نفسه بقدر ما جاء يؤسّس الحياة على دعائم الوحي، فإنّه جاء يُعلي من شأن العقل، ويرفع من مقامه، ويجعل منه ظهيراً للوحي في قيادة الحياة. ومن ثمّة نشأ النظر الموازن بينهما، المحدّد لدور كلٍّ منهما في التعريف بالحق، وفي إلزام الإنسان به. وكلّما تعرّضت الثقافة الإسلامية لتحدٍّ ثقافي فكري خارجي قائم على دعائم العقل نشط البحث في هذه القضية، وشهدت دفعاً جديداً واهتماماً بالغاً، وهو ما حدث لمّا دخلت الفلسفة اليونانية إلى دائرة الثقافة الإسلامية في القرن الثاني والثالث، حيث نشأت قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة كأبرز خاصية من خصائص الفكر الفلسفي الإسلامي، وهو ما يحدث منذ بعض الزمن لما امتدت الحضارة الغربية إلى العالم الإسلامي، حيث طرحت قضية العقل والنص، وأصبحت من أهم القضايا التي يتناولها الناس بالبحث، ومنها نشأت تيارات فكرية مختلفة في نطاق الدائرة الثقافية الإسلامية.

ومحور القضية في القديم والحديث هو المناظرة بين طرفي الثنائية فيما يختص به كلّ منهما من مجال في إدراك الحق أولاً، وفي قيادة

حياة الإنسان ثانياً، وفيما إذا كان بينهما التداخل والتظاهر مما يؤدي إلى التوافق، أو التباين والتّدابر مما يؤدي إلى التمانع والتلاغي. إلا أن القضية لما أثيرت قديماً كان المسلمون في موقع مَكين حضارةً وثقافة وفكراً، فلم يستطع المدّ الثقافي العقلي الوارد من الفلسفة اليونانية خاصة أن يُخلّ بميزان الثنائية إخلالاً مؤثراً ليكون في صالح العقل على حساب الوحي في قيادة الحياة، ووقف الأمر عند حد التوفيق بين الحكمة والشريعة الذي بلغ أوجه عند أبي الوليد بن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». أما في العصر الحديث فإن الأمر اختلف عما كان عليه اختلاف تناقض، حيث وصل المدّ الثقافي العقلي الغربي إلى المسلمين وهم في ضعف حضاري شامل ممّا نشأت منه بوادر مخيفة حقّاً للإخلال بميزان الثنائية في صالح العقل على حساب الوحي، وهو ما تمثل في أصوات ظلت ترتفع هنا وهناك من العالم الإسلامي منادية بقومية العقل على الحياة قوميةً مطلقة، وحسر مجال الوحي إلى ما يقارب الإسقاط.

ومما ينذر بالخطر في طرح هذه القضية اليوم أنها لا تطرح عن وعي بأبعادها العقدية والمعرفية فيُتّخذ لها من أسباب النظر وتلتمس لها من معدّات الطرح ما ينزلها في منزلتها الحقيقية التي يؤمَن معها الوقوع في الزيغ، وما يضعها في سياق التأصيل المنهجي والفلسفي والمعرفي موضعاً يؤدي إلى إصابة الحق فيها بما لا يتناقض مع حقيقة الدين أساساً. ولكنّها على العكس من ذلك تطرح بشيء من البساطة والخفة والانبتات، وهو ما يؤدي فيها أحياناً كثيرة إلى أفكار غريبة يظهر فيها بوضوح التعجّل والفجاجة.

إننا نسمع اليوم كلاماً كثيراً وأفكاراً غزيرة في قضية «العقل والوحي» التي غلب عليها اسم «العقل والنص»، ولكن هذا الكلام وهذه الأفكار على اختلاف مصادرها تخلو من التحليل العميق للبعد العقائدي والبعد

المعرفي لهذه القضية، والحال أنها ليست إلا فرعاً من تصور عقدي شامل يتعلّق بمنظومة متكاملة تبدأ من وجود إلهي، وتمر بوجود كوني وإنساني لتنتهي إلى علاقة بين الله والإنسان فيما أرشده به من وحي، وفيما زوّده به من عقل ليتحمّل به ذلك الوحي. ومن جهة أخرى فإن العقل في تعامله مع الوحي في صورته النصية يخوض تجربة فلسفية منهجية معرفية متعدّدة المناحي متشعبة المسالك، أنفق علماء أصول الفقه فيها الجهود الجبارة، وتركوا فيها الآراء القيمة الخالدة. وفيما شهده الفكر الإنساني من تطور في علوم المنهج وعلوم اللسان وغيرهما من العلوم المعرفية ما هو كفيل بإثراء هذه التجربة وتعميقها ودفعها إلى المزيد من النضج. فأين ما يقال اليوم من كلام وما يطرح من أفكار في قضية العقل والنص من هذه الأبعاد التي يتطلّبها البحث فيها في سياقها الضروري عقدياً ومعرفياً؟. إننا نكاد لا نظفر في ذلك بشيء ذي بال، وهو ما يخشى معه خشية حقيقية أن يؤول تناول العلاقة بين العقل والنص سواء من قبل المهزومين إزاء المدّ الحضاري الغربي، أو من قبل الحرفيين من المتحمسين للفكرة الإسلامية عموماً إلى ما يُجحف بالحقيقة فيها، فيؤول الأمر إلى إهدار النص، أو يؤول إلى إلغاء العقل، بل إن ذلك الإجحاف بدأ يظهر فعلاً وإن لم يؤل بعد إلى ظواهر غالبة تتصف بالعموم.

ولقد دعانا الإحساس بجلالة هذا الأمر: أهمية في ذاته، واستشعاراً لفداحة الضرر الذي يلحقه بالأمة في حالة الزيغ، وحرصاً على أن لا ينزلق الشباب الإسلامي خاصّة في مزالق السطحية والخفة، دعانا كل ذلك إلى أن نساهم بهذا البحث المتواضع في طرح هذه القضية، ولا نعتبر بحثنا هذا أكثر من تنبيه إلى ما نراه ضرورياً من نسق عقدي معرفي ينبغي أن تنزّل فيه قضية العقل والنص، أما النتائج والثمار فإن الطريق إليها يستلزم من الهمّة والصبر والتعاون شيئاً كثيراً.

والله ولي التوفيق

المؤلف

تمهيد

إن البحث في حياة الإنسان من جوانبها المختلفة لتحديد ما ينبغي أن تجري عليه تلك الحياة من أنماط تحقّق له الخير والسعادة، لا يكون بحثاً موفياً بالغرض، محقّقاً للهدف إذا لم يتأسّس على تصور مبدئي لمهمة الإنسان والغرض من وجوده، ذلك لأن تصرفات الإنسان الجزئية في شتّى الميادين تظل مضطربة متنافرة بما قد يؤول إلى أن يحبط بعضها بعضاً فتصير الحياة إلى البوار، وذلك إذا لم تكن مندرجة ضمن خطة تنتهي بهدف نهائي للوجود الإنساني يجعل تلك التصرفات كلّها منخرطة في سياق موحّد، تكون فيه على وضع من التآلف يحدوها إلى تحقيق ذلك الهدف النهائي.

وطبيعة الهدف الذي يوضع غاية لوجود الإنسان هي التي تكون محدّدة لمدى ما تكون عليه تصاريفه لحياته من تآلف، وما تتصف به من رشد، فإذا كان الهدف بعيداً، حُشدت الطاقات، وجمعت القوى في سبيل البلوغ إليه، وإذا كان قريب المنال صرفت أجزاء من الطاقات والقوى فيما يناقض تلك الأجزاء المحشودة لبلوغه، إذ حاجة الهدف غير داعية إليها، وذلك كمن وضع هدفاً لحياته حساباً

عسيراً في حياة بعد هذه الحياة على ما أنجز من عمران وما حقّق من خير، ومن وضع هدفاً لحياته وغاية لها ما يناله من لذّة يهدمها الموت، فإنّ الأول يعاير كل منـاشطه بمعيار ذلك الحساب، فلا يجد نفسه موفياً بما يجب أن يكون، فيظل يكدح كدحاً بتوجيه كل جهوده في العمران والمعاملة فيما يجعله فائزاً في امتحان الحساب. وأما الثاني فإنه يجد هدفه قريباً، فإذا بجهوده الحياتية يصرف الجزء الزائد منها على الحاجة فيما يناقض الوجود الإنساني أصلاً، وفيما يطمس قيمة الإنسان ككائن تبوأ سيادة الكون بما أوتي من ملكات مميّزة، وليس ما نراه في عالم اليوم من جهود جبارة تبذل في تكديس وسائل الدمار على حساب الجوعى والمحرومين من بني الإنسان، ومن جهود أخرى لا تقلّ عنها ضخامة تصرف في وجوه اللذة الرخيصة المميتة للضمير والعقل، ليس ذلك كلّه إلا شاهداً على أثر هذا الهدف القصير الذي وضع غاية لحياة الإنسان في صيرورة مصارف نشاطه إلى التناقض فيما بينها من جهة، ومناقضة كينونته أصلاً من جهة أخرى.

على أن تعيين الهدف السّديد للوجود الإنساني ليس هو المشكلة الوحيدة في المسيرة الوجودية للإنسان، بل إن اختطاط مناهج للسلوك تكون محقّقة لذلك الهدف، ثمّ تنزيل تلك المناهج في واقع الإنسان لتعدّ مشكلة تتجاوز الأولى في التعقيد والاستعصاء. وكم من مجموعة بشرية تبنّت أدياناً وفلسفات ومذاهب وضعت لحياة الإنسان هدفاً في قمة النبل، وفي غاية السمو، ولكنها انتهجت من طرائق الحياة على مستوى التصور أساساً، أو على مستوى التنزيل ما أدبر بالناس عن ذلك الهدف السامي النبيل، وأركسهم في مهاوي الضلال، أوَليس أكثر الناس على مرّ العصور ينشدون على مستوى الأمل السموّ والرفعة والخلود والسيطرة على الكون؟ ولكنهم كثيراً ما يفوزون بعكس ما ينشدون ويأملون، لأنه الواقع العنود، الذي هو المعبر الوحيد لمسيرة الوجود إلى الهدف المنشود، والذي تتم عبره ملحمة تلك المسيرة

متمثلة في تخطيط المناهج الحياتية وتنزيلها، فترشد أو تغوي بقدر ما تحسن من التعامل معه أو تسيء.

وقد جاءت الشرائع السماوية ضماناً إلهياً للإنسان في تحديد هدفه الوجودي، وفي تحديد المنهاج الكفيل بتحقيق ذلك الهدف، وليس الإسلام إلا الخلاصة الخاتمة لتلك الأديان جميعها، جاء يبين للناس في صياغة نهائية غاية وجودهم، وهي أن يكون الله قبلتهم يبتغون مرضاته، ويكدحون في تنفيذ أوامره، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلَّا لِيعْبُدُون﴾ (الذاريات: ٥٦)، وقوله: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربِّك كَدْحاً فَمُلاَقِيه﴾ (الانشقاق: ٦)، كما جاء يبين للناس منهاج الوصول إلى تلك الغاية، وهو منهاج الخلافة في الأرض في صورته القيمة الثابتة إلى الأبد، المتمثلة في التعاليم المنضبطة في القرآن والحديث.

إلا أن هذا الإرشاد الإلّهي الخاتم الذي جاء يبصّر الإنسان بغاية وجوده، كما يبصّره بالمنهاج الخلافي المؤدي إلى تلك الغاية، لم يكن ليُعفي الإنسان من سعي ذاتي في سبيل تمثّل ذلك الإرشاد ووضعه موضع التنفيذ، بل إن الخاتمية التي كانت خاصية ذلك الإرشاد، أضافت إلى الإنسان في مخاطبته به عبئاً تكليفياً ثقيلاً، حيث أصبح هذا الإنسان مطالباً بأن ينجز بعقله من تفهّم الخطاب الإلّهي، ومن تنزيله إلى مستوى الوقوع ما يكون محققاً للغاية على مرّ الدهر، إذ النبوة الهادية المصحّحة للمسيرة الإنسانية قد تعطّلت بوفاة محمد ﷺ، وأنيطت بذلك عهدة الهداية والتصحيح إلى العقل البشري وفق الإرشاد الذي جاء به الدين القيّم.

ويتحصل مما تقدم أن الغاية الوجودية للإنسان، والمنهاج المؤدي إليها اختص بالإرشاد إليهما الوحي الإلّهي، وأوكلت مهمة الفهم والإنجاز فيهما إلى العقل البشري، وهو التكليف الذي رتّبت عليه

المثوبة في حالة الفوز، والعقوبة في حالة الخسران، فكيف يكون مصير الإنسان فيما ينتهجه من منهج، وما يهدف إليه من غاية رهين اشتراك بين وحي إلهي وبين عقل بشري؟

إن هذه الثنائية هي التي كان الفكر الإسلامي فيما أثمر من علوم متنوعة ممحّضاً للجواب عليها، مجتهداً في تحقيقها، فليست تلك العلوم كلّها إلا شروحاً عقلية للوحي في أبعاده المختلفة، ما تعلّق منها بالغيب وما تعلّق بالشهادة، وتنزيلاً لذلك الوحي في واقع الحياة بحسب ما تقتضيه مستجدّات ذلك الواقع. وليست تلك الاختلافات الفكرية الواقعة بين المسلمين متمثلة في المذاهب والفرق والطوائف إلا راجعة في أغلبها إلى معنى ترتيبي في ثنائية الوحي والعقل بحسب ما يحتل كلّ منهما من منزلة في إنجاز المنهج الخلافي المؤدّي إلى غاية الوجود الإنساني، فإن ما يبدو ظاهرياً من مفارقة بين طرفي هذه الثنائية أغرى بالاختلاف في تقدير الدور المعهود به إلى كلّ منهما انطلاقاً من تقدير لطبيعتهما ولخصائصهما الذاتية.

لقد انتظمت أنظار الفكر الإسلامي في هذه القضية في قطبين رئيسيين: قطب نصي، وقطب عقلي. أما القطب النصي فهو الذي اعتبر المنتمون إليه أن تعاليم الوحي هي المحدّد الوحيد في كل الأزمان للمنهج الخلافي دون أن يكون للعقل أي دور سوى التنزيل المباشر لظواهر النصوص في حياة الناس على وتيرة تكاد لا تختلف باختلاف الظروف إلا بالقدر اليسير.

على أن هذه الوجهة تردّدت بين درجات من الحرفية متفاوتة لعلّ أقصاها تلك الوجهة التي تختصر أوجه التصرف في الحياة الإنسانية فيما يفي به ظاهر النص إلغاءً لكل ما فيه فسحة للعقل ليستنبط وجوهاً مستجدّة في تحقيق الخلافة بناء على التأويل، واعتباراً للمقاصد فيما

لم يرد فيه نصّ مباشر، وهو ما آل إليه الحشوية والظاهرية[1] ونفاة القياس وغيرهم من الحرفيين حتى قال بعضهم قديماً: إن الوحي لا يسعه مبدأ إيماني في تصور الإله الذي هو غاية الوجود يقوم على المفارقة بين الله والعالم المادي تنزيهاً للّه عن كل مشابهة وتجسيم لأن هذا الوحي جاء في نصوصه بما يفيد المشابهة والتجسيم في حق الله تعالى. وقال بعضهم حديثاً: إن الوحي لا يسعه أن يحقّق للإنسان خلافته بوجوه الاختراعات العلمية الحديثة لأن هذه الاختراعات لم يرد لها ذكر في نصوص الوحي.

وأما القطب العقلي فهو الذي اعتبر المنتمون إليه أن للعقل دوراً ذا بال في إنجاز الخلافة انطلاقاً من تفهم الوحي ذاته وتمثله، وانتهاء إلى بناء وجوه من تصرفات الإنسان لا يسعها من الوحي إلا تأويل لظواهر النصوص، أو اختراع على أساس المقاصد. على أن هذه الوجهة تردّدت هي أيضاً بين درجات من العقلانية لعلّ أقصاها تلك الوجهة التي انتهت إلى إهدار الدلالة اللغوية التي هي قناة الوحي إلى الناس، وهو ما انتهى إليه الباطنية وغلاة المؤوّلة والقائلون بالظرفية الزمنية للأحكام النصية، حتى قال بعضهم قديماً: إن الإنسان يسعه أن يمارس الخلافة في تحلل من وجوه العبادة من صلاة وزكاة وحج وغيرها إذا ما بلغ درجة معينة من الرقي الروحي، وقال بعضهم حديثاً: إن العقل يسعه أن يلغي الوحي فيما جاء به صريحاً من أوجه التحديدات في التنظيم الأسري والاجتماعي والاقتصادي.

إن هذا التقابل المفزع في الفكر المنتمي إلى الإسلام بين اختزال لدور العقل إلى ما يقارب الإلغاء، واختزال لدور الوحي إلى ما يقارب

---

(١) لا نقصد باستعمالنا للظاهرية في هذا البحث مذهب داود الظاهري وأتباعه كمذهب فقهي ولكننا نقصد فقط النزعة الحرفية في فهم النصوص.

الإهدار هو الذي يدعو إلى أن تُولَى مشكلة العلاقة بين العقل والوحي في إنجاز منهاج الخلافة الأهمية البالغة في سلّم المشاغل الفلسفية العقدية الإسلامية، إذ هي التي يتوقّف عليها سداد المسيرة الإنسانية عبر واقع الحياة في إفضائها إلى غاية الوجود، وأيما انحراف في معالجتها قد يؤول إلى خسران في السعي إلى الغاية كذلك الخسران الذي أصاب الأمة الإسلامية لمّا جمدت على ظاهر الوحي، وصدّت العقل عن أن يثمر وجوهاً من الإبداع في تصريف الحياة استرواحاً من معاني الوحي ومقاصده، وكذلك الخسران الذي أصابها أيضاً بما تفشّي من نزعة التأويل المفرط الذي وجد في ظلّه التصوف الغالي مناخاً صالحاً للانتشار فأثمر القعود وتدمير الذات وتعطيل الأسباب، والذي يتربص بها اليوم في الدعوة الهادفة إلى نصب العقل بديلاً عن الوحي.

وقد كانت هذه المشكلة قديماً محطّاً للأنظار فيما عرف بقضية «العقل والسمع» أو «الحكمة والشريعة»، كما كانت محطاً للأنظار حديثاً فيما عرف بقضية «العقل والنص». ومن المهم أن نلاحظ أن قضية العقل والوحي تشتدّ ظهوراً في ساحة الفكر الإسلامي، وتحتدّ طرحاً بين الناس في تلك الظروف التي يواجه فيها الإسلام الحضارات القائمة على العقل، فقد حدث هذا حينما ترجم الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، وحدث أيضاً لما غزت الحضارة الغربية الحديثة المجتمعات الإسلامية. وقد كانت هذه الطبيعة في طرح القضية المتولدة من الظروف التي طرحت فيها منشأ ـ فيما نحسب ـ لكثير من الأخلال التي حفت بمعالجة مشكلة العلاقة بين العقل والوحي في إنجاز الخلافة.

ولعلّ من أبرز تلك الأخلال ما اتصفت به محاولات المعالجة لهذه الإشكالية من ارتجالية وانفعال، فقد كانت إثارتها على مستوى تنظيري

فلسفي ناشئة من انبهار بالحكمة اليونانية انبهاراً أدّى إلى محاولة التـوفيق بين الحكمة والشـريعة على أيـدي الفلاسفـة الإسلاميين المشائين مما أدّى إلى نزعة مقابلة ترفض الحكمة اليونانية، وترفض من ورائها العقل ظهيراً للوحي في توجيه الحياة. ونفس الأمر تجدد في العهد الحديث حيث أثيرت القضية مجدداً تحت وطأة الانبهار بالحكمة الغربية الجديدة، حيث ظن البعض أن العقل الذي صنع هذه الحكمة هو الكفيل وحده بترشيد الحياة، وقابلت هذه الوجهة نزعة للرفض تقصي العقل أو تكاد من الإسهام في إنجاز المنهج الخلافي حفاظاً على قيومية الوحي، وخوفاً من أن يأتي عليه العقل بالإلغاء. وهكذا اختفى في أغلب الأحيان في خضمّ ردود الأفعال المعالجةُ الموفّقة لعلاقة العقل بالوحي بما يؤدي إلى السداد.

إن الظروف التي حفّت ببحث هذه القضية لم تمكّن من طرحها في نسق تأصيلي ضمن منظومة عقدية فلسفية متكاملة، بل كان طرحاً مجزوءاً في الغالب، مفتقراً إلى التأصيل في نطاق دائرة مترابـطة الحلقات من القضايا العقدية. فإذا كان الهدف من معالجة العلاقة بين العقل والوحي هو تحديد ما لكلّ منهما من دور في إنجاز مهمة الخلافة لتحقيق الغاية من الوجود الإنساني، فإن السياق يقتضي أن تطرح هذه القضية ضمن تأصيل عقيدي لسلسلة من القضايا التي يبدو أنها متوقّفة عليها، ابتداء بقضية الوجود الإنساني عموماً: مأتى وطبيعة وغاية، ومنزلة في الكون، ووظيفةً معهودة. وعلى ضوء معالجة هذه القضايا، وبوحي من نتائج البحث فيها يمكن أن تطرح مسألة العقل والوحي على أرضية أصلب، وفي سياق أبين.

ولكن الفكر الإسلامي عموماً لم يعط هذه المسائل حظها من التحليل والمعالجة، ولئن بحثت أجزاء متفرقة في أثناء قضايا أخرى، فإنها لم تحظ بمحور تنظيري مستقلّ، لا في كتب العقيدة ولا في

كتب الفلسفة إلا أن تكون محاولات فردية رائدة لم تؤل إلى أن تصبح همّاً عقدياً فلسفياً مشتركاً، كتلك المحاولات التي قام بها الراغب الأصبهاني في كتابيه: «الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين»، وتلك المحاولات التي قام بها ابن العربي الصوفي في تحليلاته عن الإنسان الكامل في مختلف مؤلفاته(٢).

وإذا تأملنا في تلك التطرفات التي وقعت فيها الأنظار المتناقضة في تقدير الدور المنوط بكل من الوحي والعقل في ترشيد الحياة ألفيناها ناشئة في الغالب من غياب التحليل الوافي لقضية الوجود الإنساني بعناصره المختلفة. فالذين اقتصروا على ظاهر الوحي وأقصوا العقل في مجال الإبداع كانت وجهتهم ثمرة لقصور في تقدير قيمة الإنسان في الكون وتقدير ما هو مطلوب منه من دور تعميري مادي فيه كجزء من مهمة الخلافة يفضي إلى الرضوان الإلّهي كغاية للوجود، حيث ظنوا أن هذا الرضوان لا يُنال إلا بما هو منصوص عليه ظاهرياً من أساليب التعبّد، والحال أن صور التعبّد عبر الممارسة المادية والروحية المؤدية إلى الرضوان أوسع من أن تحصرها ظواهر الوحي المنصوصة. والذين أعلوا من شأن العقل فيما يشبه أن يكون إلغاء للوحي كانت وجهتهم ثمرة لقصور في تقدير الحجم الحقيقي لقدرات الإنسان وإمكاناته الحقيقية التي يجابه بها الواقع الاجتماعي في تعقيده وخفاء علله وأسبابه، والواقع الكوني في استعصائه وعمق أغواره، فقد ظنوا أن الإنسان هو سيد الكون باعتبار عقله، وأن غاية وجوده ربما انتهت عند السيطرة على الكون وامتلاك ناصيته عبر الصراع المادي معه.

ومن ذلك يبدو أن قضية «العقل والوحي» لا يمكن أن تطرح طرحاً صحيحاً إلا ضمن نسق عقائدي يتناول بالتحليل تقدير الإنسان وجودياً

---

(٢) نقصد بهذا مجرد اعتناء ابن العربي بالإنسان، لا تزكية آرائه فيها، فإن في كثير من تلك الآراء مغالاة وانحرافاً.

من حيث قيمته الذاتية، ومنزلته في الكون، والمهمة المعهود إليه إنجازها، والغاية التي يسعى إليها ذلك الإنجاز، فليس الوحي والعقل إلا وسيلتين للتعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط في الفكر والسلوك ليتعامل مع الكون بما يؤدي إلى غاية وجوده، فكلّ بحث فيهما من هذا الوجه يرتبط شديد الارتباط بالبحث في حقيقة الإنسان ذاته، وفي وظيفته وفي الغاية من وجوده. وهو ما حاولنا في هذه الدراسة أن يكون منطلقاً تأصيلياً لطرح هذه القضية، قضية الوحي والعقل.

البَابُ الأوَّل

الخِــلافَـة
(المهمّة الوجُوديّة للإنسَان)

الفصل الأول

الإطار العقدي للخلافة

تمهيد:

يقوم في ذهن الإنسان تساؤل وجودي بصفة فطرية، فما أن يبدأ في التعامل مع البيئة الكونية تعاملاً عقلياً حتى يرد على خاطره سؤال ذو ثلاث نقاط أساسية: مأتى العالم، ومصيره، وحقيقة حركته فيما بين المأتى والمصير.

ولم تكن المذاهب الفلسفية منذ عرف الإنسان الفلسفة إلا محاولات في الأصل للإجابة على هذه الأسئلة إزاء الوجود، بل إن الأساطير والخرافات صيغت إشباعاً لما ورد على خاطر الإنسان من تساؤلات.

وقد جاءت الأديان السماوية منذ بدأ الوحي تجيب في وضوح وقطعية على هذا التساؤل الوجودي الفطري في الإنسان، وجاء يؤكد بعضها بعضاً كلما تناسى الإنسان الجواب أو انحرف في تحمّله، حتى إذا ما انتهى الأمر إلى الوحي الخاتم كانت أول سورة نزلت من القرآن الكريم تضع خلاصة نهائية لتفسير الوجود تركيزاً لما جاء في الوحي من قبل من تفاسير، وإشباعاً أبدياً لما يطرأ على الإنسان من خواطر في هذا الباب.

إن أول آية من سورة العلق جاءت تبين مأتى الوجود حيث قال تعالى: ﴿ اقْرَأْ باسِمِ رَبِّكَ الذِي خَلَق ﴾، فأصل الموجودات كلها الخلق الإلّهي كما يفيده حذف المفعول به في فعل «خَلَق»، ثم يأتي بعد ذلك بيان لمصير الوجود، حيث يفيد قوله تعالى: ﴿ إن إلى ربك الرجعى ﴾ أنّ الكون جميعاً مصيره إلى الله يتصرف فيه بالإبقاء والإفناء، وبالثواب والعقاب. وفيما بين هذا المأتى وهذا المصير تسوق القدرة والإرادة الإلّهيتان الكون جميعاً فيما ينشأ وما يفنى، وفيما يتحرك وما يسكن على أساس من ناموس إلّهي يقوم على العلية، حيث تكون الأشياء أسباباً لبعضها في حركة النشوء والاستحالة والفناء، وهو ما تضمّنه قوله تعالى: ﴿خلق الإنسان من علق﴾، فهذا التعبير القرآني يتضمّن أن القدرة الإلّهية هي المسيطرة على حركة الكون بقانون علّي تكون فيه العلقة وهي أصغر الأشياء وأقلها قيمة سبباً للإنسان وهو أعظم الكائنات وأرفعها، وهكذا الأمر فيما يحدث في الكون من أصغر عناصره إلى أعظمها.

إن هذا البيان الإلّهي لحقيقة الوجود الذي تضمنته فاتحة الوحي نزولاً، وما جاء بعد ذلك تباعاً من بيانات وشروح وتأكيدات يسفر كلّه على موقف مفصّل وقطعي من قضايا الوجود من حيث طبيعته، ومن حيث عناصره، ومن حيث العلاقات الرابطة بين هذه العناصر، وهو ما نبينه فيما يلي من المسائل:

أولاً ــ ثنائية الوجود:

تفسّر العقيدة الإسلامية الوجود على أنه ثنائية ذات طرفين: الأول الله جلّ جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً وهو المعبر عنه «بالعالَم» في اصطلاح الفكر الإسلامي[1]. إن هذه الثنائية أثبتتها

---

(١) انظر في شرح هذا الاصطلاح وتعليله: ابن عاشور ـ تفسير التحرير والتنوير: ١٥٤/١.

الآية الأولى التي نزلت من القرآن وهي قوله تعالى: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى.

وهذان الطرفان في ثنائية الوجود طرفان متباعدان في الحقيقة الذاتية حيث يتصف الله تعالى بالكمال المطلق، ولا يستطيع العقل البشري أن يعلم من كنه حقيقته شيئاً، وقصارى ما يدرك منه ثبوت صفات الكمال له، في حين يتصف العالم بصفات النقص والدون إزاءه، وهو ذو طبيعة معقولة، في إمكان العقل البشري إدراكها، وتحصيل حقيقتها.

إن هذا التباعد في الحقيقة الذاتية بين الله والعالم تلزم منه بينونة مطلقة بينهما في الوضع، حيث يقتضي الكمال الذي هو صفة الله تعالى التعالي عن التحيز المكاني، سواء كان حلولاً أو مجاورة أو مقابلة أو غيرها من الأوضاع، وتبقى كيفية الوضع بالنسبة لله داخلة في مجال غير المعقول من حقيقة الألوهية.

لكن هذه البينونة المطلقة في الوضع ليست مؤدية إلى بينونة في مطلق الصلة بين الله والعالم على نحو ما صوره أرسطو من أن الله دفع العالم إلى الحركة ثم تركه وشأنه دون أن يعلم من أمره شيئاً سوى الكليات من شئونه[٢]، بل إن الصلة وطيدة بين الله والعالم، فهو الذي خلق كلّ ما فيه، وهو الذي بقدرته وإرادته ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ﴾ (السجدة: ٥)، ويحيط علماً بخفاياه وأسراره ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (يونس: ٦١)، ويرعاه بعنايته ولطفه ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك: ١٤).

---

(٢) انظر: يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية: ٢٣٦ (ط. القاهرة ١٩٣٦).

إن بهذه الصلة المتعدّدة الوجوه بين الله والعالم يكون الله تعالى على مقربة معنوية من المخلوقات رغم بينونته عنها بينونة مطلقة في الوضع، وهو ما ذكره الله في حقّ الإنسان في قوله: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق: ١٦)، إلا أن هذه المقربة المعنوية آلت في تصور بعض المسلمين إلى مقربة حسية فظنوا ملابسة الذات الإلّهية للأشياء العالمية وتداخلها فيها على نحو من القول بوحدة الوجود[٣] الذي تنتفي فيه المفارقة بين الخالق والمخلوق، وهو مذهب بعض الغلاة من المتصوفة على رأسهم محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ).

هذه الثنائية الوجودية الآنفة البيان كما أنها تعتبر منطلقاً لتفسير الوجود في النطاق العلّي إذ أن مبدأ الوجود العالمي كلّه، وحركته إلى مصيره معلول بالوجود الإلّهي الأزلي المتعالي، فإنها تفضي أيضاً إلى تفسير للوجود في النطاق النوعي حيث تسفر عن تقسيم للوجود إلى عالمين متباينين بالطبيعة: عالم الغيب، وعالم الشهادة.

أما عالم الشهادة فهو هذا الوجود المادي الواقع تحت الإدراك الحسي للإنسان، أو الذي يمكن أن يقع تحته. ومن خصائصه أنه معقول الذات، قابل للشهود الإنساني إذا توفرت أسباب الشهود. وأما عالم الغيب فهو عالم ذو طبيعة عقلية معنوية متعالية عن المادة، ولذلك فإنه ليس بعالم معقول الذات قابل للشهود الإنساني، بل يدرك الإنسان ثبوته وآثاره فحسب، كالوجود الإلّهي ووجود الملائكة والجن والجنة والنار وغيرها من الموجودات الغيبية، والله تعالى هو وحده الذي يحيط علمه بعالمي الغيب والشهادة جميعاً كما وصف نفسه بذلك في آيات كثيرة: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام: ٧٣).

---

(٣) انظر تفاصيل هذا المذهب في: عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٤٨٧ وما بعدها.

ثانيًا ــ الوجود الإلهي:

إن التأمل في النفس الإنسانية وما جبلت عليه من الأحاسيس والطبائع، وقراءة آفاق الكون وما ركبت عليه من نظام وتناسق ليفضي كلّه إلى الاعتقاد بالوجود الإلٓهي.

فالنفس الإنسانية تنطوي على توق فطري إلى كائن عظيم تنسب إليه صفات الكمال، وتنشد عنده الحماية والأمن والطمأنينة، وهذا شعور يجده كلّ إنسان في نفسه في لحظات الضعف والفزع، وعند مشارف الهلاك، مهما شط به الغرور في أوقات السعة، وزمن الهدوء.

كما أن تاريخ الإنسان ينبئنا أن البشرية منذ خلقها وفي كل منقلباتها: توحشاً وتحضراً، وتنقلاً واستقراراً، ظلت تدين بتعبّد إلٓه أعظم يحقق الخير والسعادة، ويدفع السوء والشقاوة، وكانت تهتدي إلى الله أحياناً وتضل عنه أحياناً أخرى[4].

إن هذه الحقيقة النفسية المتمثلة في نزوع الإنسان المستديم على مرّ الدهر إلى كائن أعلى يتصف بالكمال، والتي يجدها كل عاقل في نفسه في بعض الأحوال من حياته على الأقل لتنبىء بحقيقة موضوعية عليا هي الوجود الإلٓهي، وليس هذا النزوع النفسي إلا صدى لهذا الوجود الإلٓهي متفرّع عنه وشاهد على ثبوته كما يشهد الشعور بالعطش بوجود الماء، والشعور بالجوع بوجود المأكل[5].

فإذا ما وقع الانتقال مما تنطوي عليه النفس من نزوع إلى الإلٓه

---

(٤) انظر في فطرية التدين والشواهد عليها، وما بنى عليها بعض الإسلاميين من قول بأن الله يعلم ضرورة لا استدلالاً: عبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: ٩ وما بعدها، ومحمد صالح الزركان ـ فخر الدين الرازي: ١٨٣ــ١٨٤.

(٥) هذا هو فحوى الدليل الشهير الذي استدل به ديكارت على وجود الله. انظر: ديكارت ـ تأملات في الفلسفة الأولى: ١١٢ وما بعدها.

الأعلى إلى آيات الكون وآفاقه، ألفينا ذلك الشعور بالوجود الإلّهي يجد مصداقاً له في هذه الآفاق: فالكون من أصغر مخلوقاته إلى أعظمها ركّب على هيئة من التناسق والنظام العجيبين بحيث قدّر لكلّ منها تركيب ذاتي في بنيتها، ونسبة في وضعها في المجموعة الكونية لا يتغيران عبر الدهر، ولو حصل فيهما تغير طفيف لأدّى إلى اضطراب يأتي بالفناء على ظاهرة الحياة بل على ظاهرة الوجود الكوني ذاته. ويكفي في التمثيل لذلك ما يتركّب منه الهواء المحيط بالأرض من عناصر لو تغيرت بنيتها الذاتية لآل ما على الأرض إلى الفناء، وكذلك ما حدّد للملايين من الكواكب التي تعمر الفضاء من مسارات ثابتة يؤدي القليل من الانحراف فيها إلى حوادث صدام يهتز لها الكون باضطراب مدمّر(٦).

إن هذا النظام العجيب والتناسق الباهر اللذين بني عليهما الكون فيهما الدلالة العقلية القاطعة على أن هذا البناء ناتج على حكمة وقدرة وعلم يتصف بها خالق أعظم، خلق كل شيء بقدر، ذلك هو الله تعالى الذي أرشد إلى طريق معرفته انطلاقاً من الأنفس والآفاق في قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾ (فصلت: ٥٣)(٧).

هذا الإلّه الذي تشهد به الفطرة الإنسانية والآيات الكونية يتصف بصفات الكمال المطلق كما تنزع إليه النفوس من الاحتماء بموجود مطلق الكمال، وكما تدلّ عليه آيات الكون من عظمة الصنع ودقته

---

(٦) انظر في هذا التناسق الكوني: كريسي مورسون: العلم يدعو للإيمان.

(٧) انظر في الاستدلال على الوجود الإلّهي بصفة عامة: وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدى: ٥٣ وما بعدها، ومحمد باقر الصدر ـ موجز في أصول الدين: ٢٢ وما بعدها، محمد حسن آل ياسين ـ الله بين الفطرة والدليل: ١٢ وما بعدها. والبوطي ـ كبرى اليقينيات الكونية: ٨١ وما بعدها.

وتناسقه. ويتحقق هذا الكمال في المخالفة الكاملة للحوادث التي يجري عليها النقص، ولذلك فالله «ليس كمثله شيء» لا في ذاته ولا في صفاته: ليست ذاته بشبيهة بالذوات المادية، ولا هي خاضعة لما تخضع له من الجسمية والتحيز، بل هي منزهة عن كلّ ذلك، ولكن العقل لا يستطيع إدراك كنه هذه الذات العلية لأن وسيلة معرفته المقايسة بالأشباه والنظائر والأمثال.

وجماع ما يتصف به الله تعالى من صفات الكمال من إرادة وقدرة وعلم وسمع وبصر وكلام وغيرها صفة تشملها جميعاً هي صفة الوحدانية: فالوحدانية تعني التفرد الإلّهي في الذات من حيث انتفاء التعدد والمماثلة، كما تعني التفرد في صفات الكمال جميعاً، ولذلك فإن لهذه الصفة أبعاداً عديدة تشمل كلّ ما يتعلق بالألوهية، وهو ما يفسر لنا حجم ما ورد من بيان لها في الوحي المحمدي قرآناً وحديثاً حيث حظيت من الشرح والبرهان بما لم تحظ به حقيقة عقائدية أخرى بما في ذلك الوجود الإلّهي نفسه، وليس ذلك إلا لمحورية هذه الحقيقة للمنظومة العقائدية الإسلامية من جهة، ولسرعة ما يطرأ من انحراف في تصورها عند المؤمنين بالوجود الإلّهي من جهة أخرى، وهو ما يصدقه الواقع الإنساني قبل نزول الإسلام كما كان أمر اليهود والمسيحيين وعبدة الأصنام من أهل الجاهلية، وبعد نزوله كما أصبح عليه كثير من المسلمين من قصور في تمثّل الأبعاد الحقيقية للوحدانية، حيث انحسر مفهومها إلى وحدانية في الذات، أو انحرفت إلى ضروب من المماثلة للحوادث: تشبيهاً وتجسيماً وحلولاً.

إن الوحدانية الإلّهية تتجاوز حقيقة التفرد الإلّهي بالذات ومخالفة الحوادث فيها بنية وأوضاعاً إلى التفرد الإلّهي بالإنشاء والخلق، والتفرد بالتدبير، والتفرد بالحكم، والتفرّد بالعبادة.

فمن أبعاد الوحدانية وحدانية الله تعالى في الإنشاء والخلق فالعالم

ككل يعود في وجوده إلى الله وحده بعد أن كان في طيّ العدم، وما من موجود يوجد على مرّ الدهر إلا والله تعالى هو المبدىء له، وليس ما يبدو من تتابع سببي في سلسلة الخلق إلا ناموساً إلهياً ترجع فيه تلك السلسلة إلى الخالق الحقيقي، وهو الله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (الرعد: ١٦).

إن تناسق الكون الذي تنخرط فيه عناصره من أعلاها إلى أدناها تركيباً وتناسباً وضعياً لأكبر شاهد على هذه الوحدانية في الخلق، إذ وحدة الأسلوب في كتاب الكون تدلّ على وحدة المنشىء، وهو مصداق قوله تعالى: ﴿ ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُت ﴾ (الملك: ٣)، وقوله: ﴿ مَا خَلَقَ اللَّهُ السماوات والأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ وأجَلٍ مُسَمَّى ﴾ (الروم: ٨)[٨].

والكون بعد خلقه يخضع لله وحده في سيرورته بكلّ ما يحدث فيها من أحداث: استحالة من حال إلى حال بالزيادة والنقصان وتغاير الأوضاع. وليست النواميس الثابتة التي تحكم تلك السيرورة وما يقع فيها من ضروب الاستحالة إلا شاهداً على ثبُوتها وانسجامها على هذا البعد في الوحدانية ألا وهو الوحدانية في تدبير الكون وتسييره، قال تعالى: ﴿ إنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً ﴾ (مريم: ٩٣)، وقال: ﴿ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُون ﴾ (البقرة: ١١٦).

وهذه الوحدانية في تدبير الكون تنسحب على الإنسان أيضاً، مع انفراده بدائرة منها خاصة به، وهي دائرة التدبير في نطاق التكليف، فلمّا كان الله تعالى متفرداً بخلق الإنسان فإنه متفرد بكمال العلم بما خلق في طبيعته وقدراته ونوازعه وحاجاته، ولذلك فإنه المتفرد بأن

---

(٨) اتخذ من هذا التناسق الكوني دليل على وحدانية الخالق. انظر: الماتريدي ـ كتاب التوحيد: ٢١.

يضع له منهاج الحياة على الوجه الذي يكون فيه خيره وسعادته وترقيه في شتى مناحي حياته الفردية والاجتماعية. وبذلك يكون من الأبعاد الأساسية للوحدانية وحدانية الحكم في حقّ الإنسان، على معنى أن يكون الميزان الأوحد فيما يأتي الإنسان ويذر فكراً وسلوكاً هو ميزان البيان الإلّهي، ائتماراً بما أمر الله وانتهاءً عما نهى عنه، وكلّ ولاية على حياة الإنسان لا تكون قائمة على هذا المعنى فإنما هي ولاية تناقض حقيقة الوحدانية الإلّهية، وتؤول إلى ضرب من الإشراك بالله في الحكم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: ٦٥).

هذه الوحدانية في الحكم تقتضي الوحدانية في المعبود، فلما كان الله تعالى هو وحده الذي يشرف على ما يجري به الكون، ويضع ما تجري عليه حياة الإنسان، فإن الكون والإنسان جميعاً يسلمان القياد ويتجهان بالخضوع والطاعة له وحده، قسراً بالنسبة للكون، واختياراً بالنسبة للإنسان. وكل طاعة لولي، وكل انقياد لحاكم إنما هي طاعة وانقياد لما ينفّذان من الأحكام الإلّهية، وإلا انقلبت إلى إشراك ينقض بعداً أساسياً من أبعاد الوحدانية الإلّهية[٩].

يتبين مما تقدم أن الوجود الإلّهي لا يمثل الحلقة العليا المترتبة في سلسلة الوجود[١٠]، بل هو وجود مفارق لهذه السلسلة مفارقة مطلقة

---

(٩) انظر فيما يتعلق بالوحدانية وأبعادها: السيد علي خامنئي: روح التوحيد. وإسماعيل الفاروقي: جوهر الحضارة الإسلامية: ٥٨٥.

(١٠) وهو ما قامت عليه فكرة فلسفية أخذ بها بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابي وابن سينا تأثراً بالفلسفة الأفلوطينية القائلة بترتب الوجود في سلسلة من العقول فما دونها من عالم الكون والفساد. وأعلى موجود في تلك السلسلة المترتبة هو العقل الأول (الله). انظر: عبده الشمالي ـ دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية: ٢٧٧، ٣٦٤.

يدرك العقل الإنساني ثبوتها، ولكنه لا يدرك ما تثبت به من كنه حقيقة ذلك الوجود. كما أن هذا الوجود هو المبدأ لكل الوجود حيث يتراجع إليه كل شيء في الكينونة، وفي الحركة، وفي المصير: خلقاً وتدبيراً وسيطرة وحكماً.

ثالثًا ـــ الوجود العالمي:

الوجود العالمي هو المقابل للوجود الإلّهي، ويطلق على كل ما سوى الله من الموجودات ما كان ذا طبيعة مادية وما لم يكن كذلك، وهو يمتدّ إلى ما وراء علم الإنسان، بل إن ما يعلمه منه ليس إلا القطرة من البحر، وهو ما تثبته يوماً بعد يوم الكشوفات العلمية في اتجاه ما هو أعظم في عالم الأفلاك، وما هو أصغر في عالم الذرات ﴿ ويخلق ما لا تعلمون ﴾ (النحل: ٨).

إن أول صفة من صفات العالم في العقيدة الإسلامية هي صفة القصور الذاتي عن التكوين، على معنى أن هذا العالم في جملته وفي تفاصيل عناصره يتصف بالعطلة عن الخلق والإنشاء ﴿ إنَّ الذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَو اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ (الحج: ٧٣)، ولذلك فإن وجوده ليس ذاتياً حتى يتصف بالأزلية والقدم[11]، بل لقد طرأ عليه الخلق والتكوين من جهة خارجة عنه وهي جهة الله تعالى.

لقد خلق الله العالم من العدم ومن غير مادة سابقة كما جا في قوله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً ﴾ (الفرقان: ٢)، وقوله: ﴿ هُوَ الأَوَّلُ والآخِرِ ﴾ (الحديد: ٣)، وهو ما يفيد شمول الخلق

---

(١١) انظر في بيان قصور العالم عن التكوين واحتياجه إلى الخالق: محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا: ٣٣٢ وما بعدها (ط. ١٠ دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٠)، وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدى: ٥٣ وما بعدها، ومحمد حسن آل ياسين ـ المادة بين الأزلية والحدوث.

الإلٰهي لكل العناصر العالمية سواء كانت مادة أولى أو أشياء ناشئة منها، كما يفيد قصر الأزلية على الوجود الإلٰهي.

وقد ينشأ الوهم بأن المادة التي خلق منها العالم تتصف بالأزلية من ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُه عَلَى المَاءِ ﴾ (هود: ٧) وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين ﴾ (فصلت: ١١) وقوله ﷺ لما سأله أهل اليمن عن بداية العالم المشاهد: «كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء»(١٢)، وربما سبّب هذا الوهمَ الظنُّ بأن الآيتين والحديث وردت في سياق البيان لأصل العالم مطلقاً، والحال أنها وردت في بيان أصل الوضع العالمي الحالي كما جاء في سؤال أهل اليمن قائلين: «جئناك لنتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر»، ومن البيّن أن العالم المشاهد ليس إلا وضعاً من أوضاع الوجود العالمي ذي التاريخ الموغل في القدم المتعدد في الأطوار(١٣).

إن كيفية الخلق التي تمّ بها تكوين العالم لم تكن مناط بيان العقيدة الإسلامية كما هو الموقف دائماً عندما يتعلّق الأمر بالكيفيات، إلا أن البيانات القرآنية تتّسع لفهم أن يكون الوجود العالمي تقلّب بعد لحظة التكوين بالتدبير الإلٰهي في أطوار متعاقبة حتى انتهى إلى الطور المشاهد منه الآن، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ (الأنبياء: ٣٠)،

---

(١٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٨/٤-١٢٩ كتاب بدء الخلق 6 باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾ وأخرجه أيضاً في ١٥٢/٩ كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء.

(١٣) انظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ـ الإنسان والكون في الإسلام: ٤٣ وما بعدها، وانظر شرح العقيدة الطحاوية لمؤلف مجهول :٦٦.

وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١١)، وقوله: ﴿يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فاطر: ١)(١٤).

لقد تعلقت الإرادة الإلّهية بخلق العالم، وفي خلقه حكمة ثابتة يقتضيها ثبوت الكمال الإلّهي الذي يناقض كل ضروب العبثية كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِين﴾ (الأنبياء: ١٦)، وقد تكون هذه الحكمة التهيئة للمخلوق الأكرم الذي سيحمل أمانة الخلافة وهو الإنسان الذي يحتلّ القمة في سلّم المخلوقات، وذلك لكي يقوم بالعبادة التي من أجلها خلق ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون﴾ (الذاريات: ٥١)، فتكون إذن الحكمة من خلق العالم تحقّق العبادة للّه تعالى (١٥).

إن العالم المخلوق لمّا كان يدين بخلقه وتدبيره للإلّه الواحد فإنه في طبيعته وسيرورته يتصف بالوحدة والانتظام والغائية.

فهو يتصف بالوحدة في أصل التركيب إذ الموجودات الكونية في معرض كثرتها وتغايرها ترجع إلى ذات العناصر في تركيبها على نحو ما يبدو من وحدة تركيبية بين الإنسان والتراب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَاب﴾ (الحج: ٥) على رغم ما يبدو بينهما من تغاير في الظاهر، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر الكائنات. كما أن المخلوقات كلّها موحدة فيما ركّبت عليه من تزاوج في تكوينها كما

---

(١٤) انظر المرجع السابق، وانظر: عبد العليم عبد الرحمن خضر ـ الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن: ٥٧.

(١٥) اختلفت الأنظار في الجواب على سؤال: لم خلق الله الخلق؟ فذهب البعض إلى إبطال السؤال، وأجاب آخرون بأجوبة مختلفة أقربها إلى المنطق القرآني الجواب الذي أوردناه. انظر: أبو منصور الماتريدي ـ كتاب التوحيد: ٩٦ وما بعدها.

يفيده قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون﴾ (الذاريات: ٤٩).

وهو يتصف بالوحدة في التكامل الوجودي، إذ يتوقف فيه وجود وبقاء عناصره بعضها على بعض، كما أن فناء بعض العناصر يؤدّي إلى اضطراب مهول قد يأتي بالهلاك على الكل أو على الجلّ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍ﴾ (الأنبياء: ٣٠).

كما أنه يتصف بالوحدة في الحركة، إذ العالم كلّه خاضع لحركة وتغاير مستديمين: فالجبال على ما تبدو عليه من سكون وثبات ليست إلا في حركة دائبة ﴿تَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِي تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (النمل: ٨٨)، وكذلك الأمر بالنسبة للمجموعة الكونية كلّها: ﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون﴾ (يس: ٤٠).

ومن صفات العالم الانتظام، فالحوادث الكونية مرتبط بعضها ببعض بانتظام واطراد على حسب قوانين وسنن ثابتة لا يأتي عليها الاضطراب والانخرام، سواء نظرنا في ذلك إلى الكون في مستوى الأفلاك ﴿لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَار وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون﴾ (يس: ٤٠)، أو نظرنا إليه في مستوى الموجودات الحية في نموها وانقلاب أطوارها بين النشأة والفناء، فالله ينعم بالماء ﴿ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً﴾ (الزمر: ٢١)، وقد بين الله تعالى هذا الانتظام في العالم بصفة عامة في قوله: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٣)[١٦].

---

(١٦) انظر: محمد المبارك ـ نظام الإسلام (العقيدة والعبادة): ٤١ وما بعدها، وعبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: ٣٩، ٧٤.

ومما يتصف به العالم أيضاً الغائية، وتتمثل هذه الغائية فيما تبدو عليه الموجودات الكونية من تناسق وظيفي عجيب يقوم فيه كل عنصر بدور محدّد يكمّل أدوار العناصر الأخرى فيما يشبه الآلة الكبيرة التي تقوم كلّ قطعة فيها بحركة مكمّلة لحركات القطع الأخرى لتفضي أخيراً إلى غاية واحدة هي العمل الذي تؤديه تلك القطعة. إننا ندرك من هذا التناسق الوظيفي للعالم أنه يسعى نحو غاية محدّدة ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (الأنبياء: ١٦)، وأنه تنتفي منه العبثية والحيرة، إلا أننا قد لا ندرك حقيقة هذه الغاية التي يتحرك إليها العالم ككلّ وإن كنا ندرك الغايات الجزئية التي تتحرك إليها الموجودات في نطاق تفاعلها وتكاملها الوجودي (١٧).

رابعًا ــ الوجود الإنساني:

الإنسان كائن ينتمي إلى الوجود العالمي، إلا أنه كائن متميز عن سائر الكائنات الأخرى وذلك سواء من حيث خلقه وتكوينه، أو من حيث منزلته في الكون، أو من حيث مهمته الوجودية، ولذلك فإنه حري بأن يخصّ من بين الموجودات الكونية ببيان عقائدي في نطاق المنظومة الوجودية كما شرحتها العقيدة الإسلامية.

١ ــ خلق الإنسان: لقد كان للإنسان وجود في العلم الإلهي قبل أن يصبح له وجود عيني، ووجوده في علم الله كان يتضمن تفاصيل كيانه، كما كان يتضمن المهمة التي سيعهد إليه القيام بها في الكون، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، ولهذا الاعتبار فإن الإنسان سبقت ماهيته في العلم الإلهي وجوده العيني في الكون، فليس ذلك الوجود العيني إلا تحقيقاً

(١٧) انظر: السيد علي حسيني خامنئي ـ روح التوحيد: ١١.

لتلك الماهية فيما كوّن الله من طبيعة، وفيما ينبغي أن ينجز الإنسان من مهمة الخلافة (١٨).

أما الوجود العيني للإنسان فقد كانت نقطة البداية فيه خلق آدم أبي البشر جميعاً. وإذا كان الكون في عمومه وبسائر مخلوقاته ربما مرّ بأطوار متعاقبة حتى آل إلى الصورة التي عرفها منه الإنسان، فإن الخبر القرآني الذي وصف خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام يفهم منه أن هذا الإنسان خلق متكامل الصورة على سبيل الطفرة الفجائية لا على سبيل الانقلاب التطوري الذي انحدر فيه من سلالات حيوانية دنيا حتى وصل إلى صورته الراهنة، وهو ما تفيده آيات قرآنية عدة، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤)، ومثل مجموع الآيات التي وصفت مشهد الإعلام الإلّهي بخلق آدم وردود أفعال الملائكة والجن على هذا المخلوق الجديد، فقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (البقرة: ٣٠)، وقال: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (ص: ٧١—٧٤).

وقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩). ففي هذه الآيات سُمّي الإنسان في معرض الإخبار عن خلقه باسمه الوظيفي (الخليفة) وهو ما يقتضي الاكتمال. وفيها التعبير بالتسوية والنفخ في مقام التلاحق الزمني الذي يضمّه نفس المشهد ابتداء بإخبار الملائكة بالخلق، وانتهاء بسجودهم

---

(١٨) وهذا خلافاً للفلسفات التي تقول بسابقية وجود الإنسان على ماهيته، وهو ما يجعله في حلٍّ من كل مهمة مسبقة، كما يجعله سيد نفسه في سلوك الطريق الذي يراه بعقله. والوجودية من أبرز الفلسفات التي تنظّر لهذا المعنى.

لأدم وعصيان إبليس. وفيها مقارنة خلق آدم بخلق عيسى الذي يحمل عنصر الفجائية، ويعلو على الانقلاب السببي في الأطوار المعهودة، فكذلك الأمر بالنسبة لخلق آدم كما يفيده التعبير «بكن فيكون» بما يحمله من معنى الاكتمال والفجائية في الخلق. وكل هذه الشواهد تدلّ على أن الإنسان في العقيدة الإسلامية خلق مكتملَ الصورة مؤهّلاً للتكليف [١٩].

إن أفعال الله لا تخلو من الحكمة، فهل من سبيل لإدراك الحكمة الإلٓهية من خلق الإنسان؟ يمكن أن تستوحى هذه الحكمة من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون﴾ (الذاريات: ٥١)، فهذه الآية تفيد أن الحكمة من خلق الإنسان هي عبادة الله، بمعنى أن يتحقق في الكون مظهر من الخضوع للّه والتسليم له صادر عن إرادة حرّة، بعد أن تحقق الخضوع والتسليم في كافة المخلوقات بصفة قسرية. وقد تكون الحكمة من خلق الإنسان التفضّل عليه بالنعمة والسعادة سواء في حياته الدنيا أو في الحياة الآخرة [٢٠]، وذلك لما رُكّب عليه من ملكات إدراكية كانت مناطاً للتكليف الذي يمكّن من الترقّي والتكامل ونوال النعمة من استثمار الكون، كما يمكّن من نوال الثواب في الآخرة. وربما يكون الموقف العقائدي الأسلم الإيمان بأن

---

(١٩) انظر في مناقشة التطورية: محمد حسن آل ياسين ـ الإنسان بين الخلق والتطور، ومنيرة علي الغاياتي ـ مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين، وعلي أحمد الشحات ـ نظرية التطور بين العلم والدين، ويحيى هاشم فرغل ـ نقد نظرية التطور الحيوي عند دارون وأتباعه. وموريس بوكاي ـ ما أصل الإنسان (ترجمة ونشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ١٩٨٥).

(٢٠) انظر في هذه المعاني: الماتريدي ـ كتاب التوحيد: ٩٦ وما بعدها، والقاضي عبد الجبار ـ المغني: ٩٢/١١. وعبد الرزاق نوفل ـ الرحمن الرحيم: ٣١ وما بعدها.

الإنسان خلق لحكمة إلّهية، وأن جماع هذه الحكمة العبودية للّه عبودية يتأسس عليها تفضل إلّهي بالنعمة. وأما ما وراء ذلك من تفصيل فقد لا يكون وراءه طائل.

٢ ــ الإنسان والكون: الإنسان عنصر كوني على مستوى الخلق، وعلى مستوى الحركة لممارسة الحياة، فالكون هو منبته وهو مجال حياته، ولذلك فإن التعاليم الإسلامية بينت صلة الإنسان بالكـون ومنزلته فيه أوضح بيان، وتتلخّص هذه الصلة وهذه المنزلة في نقاط ثلاث أساسية: وحدة الإنسان والكون، ورفعة الإنسان، وتسخير الكون للإنسان.

أ ــ وحدة الإنسان والكون: إن انحياز الإنسان والكون معاً إلى الطرف الثاني من طرفي الثنائية الوجودية في مقابل الطرف الأول (الله تعالى) أصل الوجود ومدبّر شؤونه جعله مشمولاً مع الكون بجملة من مظاهر الوحدة بيّنها القرآن الكريم في مواطن متعددة.

ومن تلك المظاهر للوحدة بينهما وحدة المأتى والمصير: فكلّ منهما ناشىء من العدم بالإرادة الإلّهية، إذ الله ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ (الفرقان/2) وكذلك كلّ منهما يتحرّك إلى نهاية محتومة وهي الرجوع إلى الله والمصير إليه ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائدة: ١٨).

وفيما بين هذا المبدأ وهذا المصير يشترك الإنسان والكون في عناصر التكوين، فليس الإنسان على ما يبدو من مفارقته للجمادات إلا ناشئاً مثلها من تراب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ (الحج: ٥)، وهو يشترك مع كافة الدواب في عنصر الماء كمادة للخلق، ﴿واللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى

أَرْبَعٍ﴾ (النور: ٤٥). كما أن الإنسان يشترك مع سائر الكون في الخضوع لقانون التغير والحركة، وهو ما كان ملحظاً لإبراهيم الخليل في استدلاله على الوجود الإلهي بهذا التغيير الذي يأتي على الإنسان وعلى موجودات الكون جميعاً كما جاء في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (البقرة: ٢٥٨)(٢١).

ب ـ رفعة الإنسان: إن مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون لا تنطوي على دلالة معيارية تؤدي إلى التساوي في القيم بينهما، بل هي مجرّد دالة على الاشتراك في جزء من الحقيقة يبقى معها مجال كبير لتمايز الإنسان عن الكون تمايز رفعة واستعلاء.

فالقرآن الكريم عند ذكره للإنسان في معرض الموجودات يخصّه دوماً بالتمييز والرفعة، ويضعه في المكانة الجلّى من سلّم التفاضل القيمي للمخلوقات، وهو ما جاء واضحاً أشدّ الوضوح في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠).

وهذا التفضيل للإنسان، والإعلاء لشأنه بين سائر المخلوقات أظهرته قصة خلق آدم وما وقع فيها من أحداث، فقد بينت هذه القصة أن الكائن الجديد أدّى مقدَمُه إلى تغير جذري في النسب بين الموجودات، حيث أصبح القطب الوجودي الذي ترنو إليه المخلوقات

---

(٢١) انظر في وحدة الإنسان والكون: عبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: ٧٣ وما بعدها. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ـ الإنسان والكون: ٦٥ وما بعدها. محمد المبارك ـ نظام الإسلام: العقيدة والعبادة ـ ٥٣.

جميعاً، وتتحدّد قيمتها بقدر ما تقترب منه أو تبتعد عنه، وما جاء من سجود الملائكة لآدم وقد كانوا أشرف المخلوقات(٢٢) ونيلهم بذلك الرضى الإلّهي، ومن امتناع إبليس من السجود ونيله بذلك اللعنة والخسران، إنما هو رمز لتحول في قطبية المخلوقات لتكون في صالح هذا القادم الجديد.

وإلى جانب هذه القطبية الوجودية التي خصّ بها الإنسان، فإنه خص أيضاً بقطبية في تكوينه الذاتي حيث استجمع في هذا التكوين العناصر التي تتأسّس منها سائر المخلوقات الكونية كما لم يستجمعه أي كائن آخر، وهي العناصر التي ترجع إلى عنصرين رئيسيين: عنصر ترابي مادي، وعنصر روحي عقلي، وقد لخص ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٨، ٢٩). وتعبيراً عن هذه القطبية التكوينية للإنسان وصف بأنه العالم الصغير، وأنه صفوة العالم ولبابه وخلاصته(٢٣).

وقد خص الإنسان أيضاً بقطبية للكون على المستوى المعرفي، وهي المتمثلة في قدرته على الاستيعاب المعرفي للكائنات، إذ هو مهيأ بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في مواصفاته الكمية إلى عالمه الداخلي على سبيل التصور، فيصبح هذا الكائن الصغير حاملاً في ذاته لذلك العالم الكبير، فتحصل له بذلك القيومية والإشراف على سائر الكائنات، وهو ضرب من الرفعة والاستعلاء أكدهما قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

---

(٢٢) انظر آراء مختلفة في أفضلية الإنسان على الملائكة أو أفضليتها عليه في: الرازي ـ التفسير الكبير: ٢١٥/١، ٢٣٤ (ط. طهران).

(٢٣) انظر: الراغب الأصفهاني ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: ٢٠ـ٢١.

الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِين قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (البقرة: ٣١).

ج ــ **تسخير الكون للإنسان:** إن حقيقة رفعة الإنسان وعلوّ شأنه أدت إلى حقيقة عقائدية أخرى هي تسخير الكون للإنسان، فالله تعالى هيأ العالم بحيث يكون صالحاً لاستقبال الإنسان، وسخّر موجوداته لخدمته تسخيراً، فحدّد الأبعاد والقوانين والأحجام بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض، وما يستجيب لقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملاً إيجابياً فعالاً، وهو ما يجمعه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون﴾ (الجاثية: ١٣)[٢٤].

ويبدو ذلك التسخير الكوني للإنسان فيما ركّب عليه الكون من قوانين كمية وكيفية تحكم عناصره، تناسب تماماً الكيان الإنساني في وجوده ابتداء، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٣). كما يبدو فيما يُسّر في الكون من أسباب لحفظ حياة الإنسان وتواصلها وإثمارها: خصوبة لتوفير الغذاء ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (النحل: ١١)، ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُون﴾ (النحل: ٥)، وانبساطاً لإمكان التنقل وجَوْب البرّ والبحر ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُم الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ﴾ (الجاثية: ١٢)، ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطاً لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجاً﴾ (نوح: ١٩ــ٢٠)، وقبل كل ذلك ثباتاً في قانون التركيب والحركة ليستطيع العقل رصد تلك القوانين واستيعابها واستثمار الكون بها.

---

(٢٤) انظر: عماد الدين خليل ــ حول تشكيل العقل المسلم: ٩٢ وما بعدها.

إن هذا النسق العقائدي في صلة الإنسان بالكون: وحدةً ورفعةً وتسخيراً ينطوي على عناية إلّهية بالإنسان تتمثل في إعداده ليتعامل مع الكون بما يحقق وظيفة الخلافة التي خلق من أجلها. فوحدة الإنسان والكون من شأن الإيمان بها أن ينشىء في النفس الشعور بالقرابة من الكون والوفاق معه، ويدفع مشاعر الخوف منه والعداء له، وهو المناخ الضروري لانطلاق القدرات الإنسانية وإقبالها على الكون لتباشره بالفعل والاستثمار، وليس من معطّل لتلك القدرات ومثبّط لها مثل التوتر والخوف والعداء المؤدية إلى الانهزام أو إلى الصراع المفني للقدرات. والإيمان بالرفعة وعلو الشأن يؤسس في النفس النزوع إلى الفعل والاستغلال، وهو ما يدفع بقوى الإنسان إلى منطقة الفعالية والتأثير، ويمنع من أي ضرب من ضروب الشعور بالصغار إزاء الطبيعة نتيجة لاستشعار عظمتها وجبروتها، فتتخذ منها الآلهة التي تُستنفَد طاقات الإنسان في عبادتها وتقديم القرابين لها، فتضيع بذلك خلافة الإنسان في الأرض. والإيمان بتسخير الكون للإنسان يدفع به إلى اقتحام الكون فعلاً لاستثمار مرافقه، إذ يؤمن بأنه منفتح له مهيأ للعطاء، فيمتلىء ثقة واطمئناناً بإيجابية المردود، وينتفي من نفسه كل شعور باليأس والاستصعاب، وهو ما وصفه الله تعالى في قوله: ﴿الذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فيهَا سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدون * وَالذي نَزَّلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ * وَالذي خَلَقَ الأَزْواجَ كُلَّها وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الفُلْكِ والأَنْعَامِ ما تَرْكَبُون * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُروا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إذا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولونَ سُبْحانَ الذي سَخَّرَ لَنَا هذا وَمَا كُنّا لَهُ مُقْرِنين﴾ (الزخرف: ١٠ــ١٣)[٢٥].

---

(٢٥) انظر في هذه المعاني بحثاً لنا بعنوان «الإنسان والكون في التربية القرآنية»: ١١ وما بعدها (مجلة الكلية الزيتونية ـ العدد ٨، سنة ١٩٨٥).

الفصل الثاني

خلافة الإنسان في الأرض

أولاً ـــ وظيفة الخلافة:

إن الإعلان الإلّهي عن خلق الكائن الجديد (الإنسان) جاء مرفوقاً ببيان المهمّة التي أنيط بعهدته الاضطلاع بها وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: ٣٠) بل إن تسمية هذا الكائن الجديد في سياق الإخبار بخلقه كانت تسمية بحسب وظيفته وهي الخلافة، وذلك ينطوي على دلالة بالغة في إبراز هذه الوظيفة والتنويه بشأنها، ولا زال القرآن الكريم بعد هذا الإعلان الأوَّل يعظّم هذه المهمة ويبين محتواها وأهدافها وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بعضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ ﴾ (الأنعام: ١٦٥) وقوله: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُم عِنْدَ رَبِّهِم إِلَّا مَقْتاً وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَساراً ﴾ (فاطر: ٣٩).

إن الخلافة ـ المهمة الوجودية للإنسان ـ تعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطاناً في الكون بغاية تطبيق المهمة التي كلّفه بها

المستخلِف ـ الله ـ ائتمـاراً بما أمر وانتهاء عما نهى [1]، وهو ما شرحه الرسول ﷺ فيما رواه ثوبان إذ قال: قال رسول الله ﷺ: «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسوله» [2].

هذه المهمة التي كلّف الله بها الإنسان وجعلها غاية لوجوده تنبني على عنصر أساسي هو معنى الخلفية عن الله، ومن هذا العنصر تستمد جوهر حقيقتها وكلّ أبعادها: فالخَلَفية تقتضي أن يكون الهمّ الأكبر للخليفة ترقّيه نحو مستخلفه، واقترابه منه ليحقّق معنى الاستخلاف على الوجه الأفضل، ولذلك فإن الإنسان الخليفة جوهر خلافته أن يحصر همه وجهده في الاقتراب من الله مستخلِفه، وذلك بالعمل الدائب والكدح المستديم لترقيةِ ذاته وتنميتها حتى يبلغ من الاكتمال الدرجة التي ذكرها الله في قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ ﴾ (الانشقاق: ٦).

إن تكامل الإنسان وترقيه لاقترابه من الله لا يكون إلا عبر منهاج العبادة، ولذلك قال الله تعالى في بيان قطعي: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾، ومعنى العبادة إسلام النفس في كلّ ما يفعل الإنسان ويذر لما يريده الله ويرضاه عبر الالتزام الكلي بفعل ما أمر به، وترك ما نهي عنه.

ولما كان الإنسان في طبيعة تركيبه مؤلفاً من عنصر روحي هو

(١) انظر تفسير أبي السعود وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور في تفسير هذه الآية، وقد اعترض بعض المفسرين أن يكون معنى الخلافةِ الخلافةَ عن الله لما يؤدي إليه ذلك من معنى النيابة التي تخل بالكمال الإلّهي، وذهبوا في تفسيرها مذاهب مختلفة. انظر في ذلك: البهي الخولي: آدم عليه السلام: ١٢٣ وما بعدها، والمودودي ـ الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة: ١٠٧، ومحمد باقر الصدر ـ الإسلام يقود الحياة: ١٢٦ وما بعدها.

(٢) أورده المتقي الهندي في «كنز العمال»: رقم ٥٥٦٤.

النفخة الإلٓهية، وعنصر ترابي مادي، فإن الترقي والتنامي في اتجاه الله يكون شاملاً للعنصرين معاً، ولذلك أيضاً فإن مسرح التكامل والترقي هيأه الله ليكون صالحاً لهذه الطبيعة المزدوجة، فكانت الأرض مجالاً لممارسة الخلافة «إني جاعل في الأرض خليفة».

وممارسة الخلافة في الأرض على سبيل تنمية الذات الإنسانية وتكميلها بمنهاج العبادة يقتضي التعامل مع هذه الأرض بما يدفع بالإنسان إلى اتخاذها طريقاً لتعظيم الله وإكباره، والخضوع له، والسعي في محبته ونوال رضاه بما يناله من التدبر فيها والاعتبار بأحوالها من معرفة بالله وبكمال صفاته، وعظمة سطوته، وسعة رحمته، وبما يدفع به أيضاً إلى استثمارها واستغلال منافعها وتسخير مرافقها، بما يكتشف من أسرارها وقوانينها، وما يقيم فيها من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته، وقد جمع الله هذه المعاني في قوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوه ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْه إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيب ﴾ (هود: ٦١).

إن وظيفة الخلافة التي جعلت غاية للوجود الإنساني تعني بما تقدم من المعاني مباشرة الإنسان للكون بالروح وبالجسم: اعتباراً به واستثماراً لمنافعه وخيراته، كل ذلك تكميلاً للذات في بعدها الفردي والجماعي وترقية لها في وجهتها إلى الله تعالى عبر منهاج العبادة ائتماراً بما أمر وانتهاء عما نهى.

هذه الوظيفة بحقيقتها الآنفة الذكر هيىء الإنسان في أصل خلقته للاضطلاع بها، وإنجازها على الوجه الأكمل، ويتمثل ذلك بالأخص في حقيقتين أساسيتين:

أما الأولى: فهي طبيعة التركيب الذاتي للإنسان، فهذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو

نحو الأفق الإلّهي الأعلى ليقبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمراً ونهياً على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمّل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرّمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادراً على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقّى في أحد طرفيه الأمر الإلّهي، وينفّذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمة الخلافة. وبالمقارنة فإن الكائنات ذات الطبيعة الواحدة لم يعهد إليها الله مهمة الخلافة في الأرض لأنها إذا ما كانت روحانية صرفاً فإنها لا تقوى على مباشرة المادة الأرضية بالفعل، وإذا ما كانت مادية صرفاً عجزت عن أن تقبس من الأفق الإلّهي أوامر الاستخلاف.

وأما الثانية فهي حقيقة التكليف: فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة التكليف في حين أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها. والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة، وتمكينه من الاختيار بين أن يفي بما كلّف به، وبين أن يخلّ بالتزامه، على أساس من حرية الإرادة في الاختيار بين الإيفاء والإخلال، بعد التبصّر بعواقب كل من الطريقين.

إن التكليف على أساس من حرية الإرادة هو السبيل الوحيد إلى الترقي والاكتمال في منهج العبودية الذي هو روح الخلافة كما ذكرناه آنفاً، ففرصة الاختيار بين اتباع الهوى والخلود إلى نوازع الهبوط، وبين اتباع الأمر الإلّهي والتسامي إلى الأفق الأعلى هي التي تمكّن الإنسان من مغالبة الهوى لتحقيق التسامي في ضرب من الجهاد النفسي الذي يؤدّي إلى الترقي والاكتمال شيئاً فشيئاً عبر التفاعل مع الكون: أخذاً بالأوامر الإلّهية فعلاً وتركاً حتى الوصول إلى الإنسان الخليفة. وما كان الإنسان ليصل إلى تلك الدرجة دون تكليف،

فالسماوات والأرض والجبال وكل المخلوقات الأخرى مقهورة على حركاتها مسلوبة الحرية فيها، ولذلك فإنها تظل ثابتة الوضع طيلة الدهر، لا فرصة لها في الترقي الذاتي لتمارس عبره الخلافة.

هذه المهمة الوجودية التي أنيطت بعهدة الإنسان كما رسمتها العقيدة الإسلامية بما بنيت عليه من الترقي الإنساني فرداً ومجتمعاً عبر التفاعل مع الكون اعتباراً وتعميراً في خط العبودية لله تعالى، من شأنها أن تضفي على الوجود الإنساني القيمة الجلّى، وأن تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، إذ هي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون، فالهدف المقصود بعيد، ولكنه مرئي واضح ألا وهو الاقتراب من الله بإنجاز الطاعات. وليس أدفع إلى الارتكاس بالإنسان إلى مهاوي الهلاك، والتدني بالذات الإنسانية إلى الاستقالة من عمارة الكون، والسقوط في التظالم وممارسة السّحق للكرامة الإنسانية، من شعوره باليأس والقنوط لمّا يظن أن حياته قد استنفدت أغراضها، وأن وجوده في الكون أضحى ضرباً من العبث وهو ما سقطت فيه بعض المجتمعات قديماً، وظواهره اليوم عند بعض الناس وفي أوساط الشباب خاصة في بلاد الغرب تطالعنا بها الأخبار يوماً بعد يوم، وليس السبب في ذلك إلا الفساد في تصور المهمة التي على الإنسان أن يضطلع بها في الأرض، وهي مهمة الخلافة على أساس من عمارة الأرض بمنهج العبودية لله[٣].

ثانيًا ــ منهاج الخلافة:

١ ــ طبيعة المنهاج:

إن وظيفة الخلافة لما كانت هي الغاية من حياة الإنسان فإنها ستمثل المحور الذي تتراجع إليه كل منازعة في الفكر والسلوك،

---

(٣) انظر: محمد إقبال ـ تجديد الفكر الديني: ١٠٧ وما بعدها، ومحمد باقر الصدر ـ منابع القدرة في الدولة الإسلامية: ٧ وما بعدها.

والخيط الذي ينتظم كلَّ حركة وسكون في حياته، وهي بهذا المعنى تكون منهجاً شاملاً في التصرف الإنساني سواء في سياسة نفسه فرداً ومجتمعاً، أو في تعامله مع الكون، أو في صلته بخالقه، إذ حقيقة الخلافة كما تقدم ترقية الذات الإنسانية عبر التفاعل مع الكون على خط العبودية لله.

هذا المنهج الشامل للخلافة لمّا كان منهجاً يهدف إلى غاية محددة فإنه يكتسي قطعاً صبغة المعيارية، على معنى أنه سيتمثل في مجموعة من التحديدات والضوابط لما ينبغي أن تجري عليه حياة الإنسان في الفكر والسلوك في تصرفه إزاء الكون وإزاء خالقه.

إن الله تعالى قد أرشد الإنسان إلى هذا المنهاج الخلافي منذ خلق الإنسان الأول ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ﴾، ثم تعهد بعد ذلك ذرية آدم بالإرشاد الدائم لما ينبغي أن يسلكوه لتحقيق الخلافة، حيث أرسل رسله تترى تبشر الأقوام بمنهاج الخلافة تذكيراً بما هو ثابت فيه من حقائق الاعتقاد حينما يأتي عليه التناسي أو يؤخذ بعوامل التحريف والتبديل، وتشريعاً مستجداً للسلوك بحسب ما تنقلب إليه حياة الإنسان من أطوار في سلم الترقي والنضج العقلي والاجتماعي ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ (المائدة: ٤٨).

وقد جاءت النبوة الخاتمة نبوة محمد ﷺ تحدد المنهاج النهائي للخلافة، وتتوج الوحي المرشد الذي بصّر الإنسان منذ خلقه بمسالكها، وهذا المنهاج النهائي هو الذي سيظل الموجّه الأبدي للإنسان فيما ينبغي أن يعتقد من حقيقة الوجود، وفيما ينبغي أن يسلك في تصريف الحياة.

ويتصف هذا المنهاج النهائي للخلافة بشمول البيان لكل مناحي التصرف الإنساني في فكره وسلوكه. ومصدره الأوحد هو الله تعالى الذي أنزله بطريق الوحي إلى نبي مختار وكلّفه بأن يبلغه للناس، وأسفر هذا الوحي عن أصلين نصيين هما: القرآن والحديث، اشتملا على كل ما في منهاج الخلافة من مضمون، وجعلا المرجع الأبدي لهذا المنهاج، يرجع إليهما الإنسان ليصوغ حياته على قدر ما فيهما من التحديد والإرشاد.

إلا أن هذا المنهاج الخلافي الذي ضبطته نصوص القرآن والحديث كمظهرين متكاملين للوحي لئن كان محدداً لما ينبغي أن تنساق فيه حياة الإنسان، فإن هذا التحديد اختلف في التفصيل والإجمال بين مجال وآخر من مجالات الحياة، فإذا كان في بعض هذه المجالات مثل مجال التصور لما هو كائن من حقائق الغيب، ومجال العلاقة بين الله والإنسان، ومجال البناء الأسري للإنسان يحو منحى التفصيل والتفريع، فإنه في مجالات أخرى تتعلق خاصة بالتعامل الاجتماعي والتعامل الكوني جاء ينحو منحى الإجمال والكلية.

ثم إن الأحكام المعيارية التي تشتمل عليها نصوص القرآن والحديث محدّدة لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان هي أحكام متعلقة بأجناس الأفعال، مثل تعلّق المنع بجنس العدوان، وتعلّق الإلزام بجنس العدل، ومن البيّن أن الحياة الفعلية للإنسان في انقلابها عبر الزمن ينشأ فيها من الصور المستأنفة والأوضاع المستجدة ما لا يكون انتماؤه إلى أي جنس من الأجناس التي تناولتها الأحكام انتماء مباشراً، أو ما يكون متردداً في انتمائه بين أكثر من واحد منها على اختلاف أحكامها. ومع هذا أو ذاك، فإن الإنسان قد تطوّح به الأقدار في بعض الأزمان أو في بعض الأكوان إلى وضع لا يبلغه فيه وحي، ولا يقف فيه على قرآن ولا سنة، فيجد نفسه في خضم الكون يواجه

المصير دون منهاج للخلافة تقوم حدوده على أساس من الوحي.

ومن جهة أخرى فإن الإنسان مقابل هذه الأوضاع التي يجد فيها نفسه إزاء منهاج الخلافة كما رسمه الوحي الإلٓهي، من افتقاره في تصريف حياته إلى ما يغطي تفاصيل ذلك التصريف في مستجدّ أطواره، أو افتقاره إلى أصل المنهاج جملة، قد زوّده الله تعالى بالعقل، وجعله أساساً للتكليف بالخلافة لما ركّب فيه من قدرة على إدراك الحق وتحمّل الأمانة، وقد نوّه به أيما تنويه، ودعا الإنسان الدعوة الملحة إلى أن يجعله رائداً في تحري الحقيقة، وأساساً في تحقيق الخلافة، أفلا يكون هذا العقل منبعاً ثانياً للحقيقة يصاغ منه منهاج الخلافة: استكمالاً لما وقف عنده منبع الوحي، وتأسيساً حينما لا يبلغ عطاء ذلك المنبع؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه في العنصر الموالي.

٢ ـــ منهاج الخلافة بين الوحي والعقل:

إن السؤال الذي طرحناه آنفاً يتعلق بالوحي والعقل من حيث كونهما وسيلتين للتعريف بالحقيقة، ولمّا كان الطرح في هذا المقام موجهاً وجهة المقارنة بين الوسيلتين فيما يمكن أن يكون لكلّ منهما من دور في تأسيس منهاج الخلافة، فإن هذه المقارنة تصبح متوقفة على معرفة حقيقة كلّ من الوحي والعقل وخصائصه، إذ الدور التأسيسي لكل منهما يتحدد بتلك الحقيقة وتلك الخصائص.

أ ـــ حقيقة الوحي وخصائصه:

الوحي في أصل معناه هو تلك الطريقة في العلم التي يتلقى بها النبي من الله تعالى تعاليم الرسالة التي اختير لتبليغها إلى الناس ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: ٥١)، ولكنه أصبح يطلق أيضاً على التعاليم باعتبار مضمونها من المعاني كما هو الأمر بالنسبة للحديث الشريف، أو باعتبار مضمونها وألفاظها كما

هو الأمر بالنسبة للقرآن الكريم(٤).

وقد أطلق على الوحي في هذا المعنى أسماء أخرى متعددة تختلف في وجهة التسمية، ولكنها تلتقي كلّها عند معنى التعاليم الدينية التي مصدرها الله تعالى، ومبلغها إلى الناس النبي المرسل. ومن بين هذه الأسماء: السمع، باعتبار أن هذه التعاليم مسموعة للإنسان من قبل الأنبياء، والنقل، باعتبار أنها منقولة عنهم، والشريعة، باعتبار أنها مشرعة من قبل الله، والنص، باعتبار أنها منضبطة في نصوص نازلة من قبل الله تعالى. وأي اسم استعملناه من هذه الأسماء في هذا المقام فإن المقصود منه تلك التعاليم التي جاء بها محمد ﷺ مبلغاً إياها عن ربه منضبطة في النص القرآني، ونصوص الحديث النبوي الشريف. وللوحي بهذا المعنى خصائص معينة، ترجع إلى اعتبار أصل حقيقته، أو اعتبار المعاني، أو اعتبار الأسلوب، أو اعتبار النقل. ونذكر من تلك الخصائص ما يلي:

أولاً: إن الوحي كله قرآناً وحديثاً إلّهي المصدر، ولا مدخل لذات النبي فيه بوجه سوى التحمل والتبليغ للناس. أما القرآن فهو إلّهي المصدر لفظاً ومعنى، وأما الحديث فهو إلّهي المصدر في معناه دون لفظه(٥) ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ (النجم: ٣).

ثانياً: الوحي قرآناً وحديثاً منه ما هو قطعي الورود: أي ثبتت له صفة الوحي على وجه القطع، ومنه ما هو ظني الورود، أي ثبتت له صفة الوحي على سبيل الظن. وقطعي الورود هو القرآن كلّه، وما تواتر من الحديث، والظني ما سوى ذلك من الحديث، وهو فقط الذي يحتمل نظراً من وجهة ثبوته.

---

(٤) انظر في تعريف الوحي ومعانيه: محمد عبده ـ رسالة التوحيد: ١٠٩ وعبد العال سالم مكرم ـ الفكر الإسلامي بين العقل والوحي: ١٨.

(٥) انظر في هذه المسألة: مناع القطان ـ مباحث في علوم القرآن: ٢٣ وما بعدها.

ثالثاً: بعض ما جاء في الوحي منسوخ ببعض آخر، فالقرآن قد ينسخ القرآن والحديث، والحديث قد ينسخ الحديث، وهذا النسخ قد يكون في اللفظ وقد يكون في الحكم. كما قد يكون إسقاطاً لتكليف، وقد يكون إبدالاً له إلى ما هو أغلظ أو أخف(٦).

رابعاً: الوحي حقائقه مطلقة غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها، ودور الإنسان إزاءها إنما هو دور الاستجلاء فحسب، وإنما كانت مطلقة لأنها نابعة من علم إلّهي مطلق بما هو كائن في عالم الغيب، وبما ينبغي أن يكون في حياة الإنسان بناء على العلم بحقيقة ذاته وحقيقة أطواره من بدايته إلى نهايته، ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَوْ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

خامساً: ما جاء في الوحي لا يخالف قضايا العقل أي مبادئه بل هو جار على مقتضاها، وما يظن أنه مناقض للعقل ليس إلا متعالياً عن فهمه دون أن يكون مناقضاً له(٧).

سادساً: الوحي ممحض للحكم في أجناس الأفعال (كحلية البيع وحرمة الربا) ، أما أفراد تلك الأفعال المتعلقة بالزمان والمكان فإن الأحكام تتعلق بها بواسطة النظر العقلي حيث يتم إرجاعها إلى أجناسها المناسبة(٨).

---

(٦) انظر: إمام الحرمين الجويني ـ الورقات: ٢١، وانظر تفصيله في: الشاطبي ـ الموافقات: ٧٠/٣، وأبو الحسن البصري ـ المعتمد في أصول الفقه: ٣٩٣/١ وما بعدها.

(٧) انظر هذه الخاصية والاستدلال عليها في: الشاطبي ـ الموافقات: ١٥/٣.

(٨) انظر نفس المصدر: ٢٦/٣، وتوضيحه أن الوحي يحكم على البيع بالحلية ولكن العملية التي يقوم بها شخص معين في مكان وزمان معينين، ينظر فيها العقل فيلحقها بالبيع حيث تأخذ حكم الحلية أو الربا فتأخذ حكم الحرمة.

سابعاً: خطاب الوحي خطاب كلي عام للناس كافة، سواء كان في صيغته اللفظية كلياً أو جزئياً، إلا ما جاء دليل على تخصيصه، وذلك لأن الإسلام جاء يخاطب كل البشر ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: ٢٨)[٩] وهو ما يقتضي أن تكون عمومية الخطاب مطلقة من قيود الزمان والمكان والتبعيض[١٠].

ثامناً: الوحي منضبط في نص يجري على أساليب العرب في القول، فاستكشاف معانيه ينبغي أن يكون على أساس تلك الأساليب.

تاسعاً: من الوحي ما هو قطعي الدلالة، وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً بحيث يكون لفظه نصّاً في معناه فلا يحتاج في فهمه إلى غيره، وقد يكون ظني الدلالة وهو الذي يتردد المعنى فيه بين وجوه محتملة تتسع لها أساليب العرب في القول، كالتردد بين الحقيقة والمجاز، وبين الإطلاق والتقييد، وبين العموم والخصوص.

ب ــ حقيقة العقل وخصائصه:

العقل وسيلة للإدراك والتمييز والحكم. وقد جاءت معاجم اللغة توجّه معنى العقل وجهة الإدراك الذي يؤدي إلى النجاة ويعصم من الهلكة. كما جاء في القرآن الكريم توجيه معنى العقل إلى تلك القوة المميزة في الإنسان التي تعرفه بالحق والخير وتهديه إليهما، وبالباطل

---

(٩) انظر تفصيله في: الشاطبي ـ الموافقات: ٣٠/٣.

(١٠) يستشهد البعض في هذا المقام بحديث منسوب إلى الرسول عليه السلام هو قوله: «حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة»، ولكن هذا الحديث قال فيه السخاوي: لا أصل له وإن صح معناه (مختصر المقاصد الحسنة ص ٩٨ طبعة المكتب الإسلامي بيروت ط. الثالثة سنة ١٤٠٣/١٩٨٣ تحـ. محمد الصباغ. وأورده الشوكاني في «الفوائد المجموعة» ٢٠٠ (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، ط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٨٠/١٩٦٠.

والشر وتبعده عنهما، فهو قوة كاشفة وموجهة في نفس الآن، قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣)، وقال ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠)[١١].

والبحث في ماهية العقل وكنهه بحث ليس وراءه طائل، ولم تثمر فيه المباحث منذ الفلسفة اليونانية إلى اليوم ما يعود بفائدة على واقع المعرفة الإنسانية. واستشعار هذا السبب هو الذي حوّل البحث في العقل من مجال الوجود إلى مجال المعرفة[١٢]، فأصبح عند الإسلاميين بالخصوص مقصوراً في معناه على تلك المعلومات الضرورية الفطرية في الإنسان التي تكون أساساً لكل نظر واستدلال. وقد لخص القاضي أبو بكر الباقلاني ذلك في قوله: «العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات»[١٣]. وقد آلت الفلسفة الحديثة في تفسير العقل إلى ما يقارب هذا المعنى على اختلاف بين المثاليين والحسيين في أصل تلك المعلومات (العقل) أهي فطرية أو مكتسبة بالتجربة الحسية[١٤].

إن العقل الذي نعنيه في مجال حديثنا هذا هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمّل أمانة الخلافة، والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمله فهماً وتطبيقاً. وهذا المفهوم يتجه في التحديد وجهة المقابلة بين وسيلة إلّهية للكشف عن الحقيقة

---

(١١) انظر: صلاح الدين المنجد ـ الإسلام والعقل: ١٨ وما بعدها.

(١٢) أي من تفسير العقل على أنه جوهر وجودي ضمن بنية العالم كما كان في الفلسفة اليونانية إلى تفسيره على أنه قوة للمعرفة والإدراك.

(١٣) انظر: الآيجي: المواقف: ٧٩/٢.

(١٤) انظر في حقيقة العقل: صليبا ـ المعجم الفلسفي: مادة عقل، وانظر أيضاً محمود قاسم ـ في النفس والعقل: ١٩٣ وما بعدها. وحسني زينة ـ العقل عند المعتزلة: ٢٩ وما بعدها.

هي الوحي، ووسيلة إنسانية هي العقل الذي يتسع بهذا المفهوم ليصبح مستجمعاً لكل قوى الإدراك والتمييز في الإنسان، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾. (الإسراء: ٣٦).

لقد جعل الله هذا العقل مناطاً للتكليف، وهذا يعني ابتداء أن منهج الخلافة بأسره متأسّس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل ولولاه ما كان وجد منهج للخلافة أصلاً.

وهذا الوضع الذي تبوأه العقل في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة يجعل دوره عظيماً في إنجاز ذلك التنزيل، لما يستلزم ذلك الإنجاز من التحرك بين ذلك المنهج في صورة الوحي الإلّهي المتعالي، وبين الواقع المادي لحياة الإنسان في دائرة الكون حركة تجعل من ذلك الوحي الإلّهي في صورته المجردة واقعاً حياتياً نافذاً، وهو ما يقتضي استيعاب الوحي المجرّد من جهة، وتكميل ما تركه للتفصيل بحسب المنقلبات المستمرة من جهة أخرى، والعمل على سوق هذا وذلك في سبيل التنفيذ العملي من جهة ثالثة.

وقد جاء القرآن الكريم يصوّر هذا الدور العظيم المنوط بعهدة العقل، حيث جاء من الحثّ على إعمال العقل، ومن الثناء على من يستعمله، واللوم والتقريع لمن يهمله شيء كثير من الآيات القرآنية، ولذلك ذهب الكثير من المفكرين الإسلاميين إلى أن أول واجب على الإنسان أن يستفتح به حياته الراشدة في نطاق التكليف هو النظر العقلي؛ لأن ذلك النظر العقلي هو الفاتحة الضرورية لتحمّل المنهج الخلافي طيلة الحياة [١٥].

---

(١٥) هذا رأي المعتزلة وبعض الأشاعرة، ورأى آخرون ومنهم الأشعري وبعض أتباعه أن أول واجب على الإنسان هو معرفة الله. انظر: الإيجي - المواقف ١٢٣/١.

إن العقل الإنساني وسيلة مبلغة إلى الحق سواء في مجال الكشف أو في مجال التقدير والمعايرة، ولو لم يكن كذلك لما احتفل به القرآن ذلك الاحتفال، إلا أن وصول العقل إلى الحق كشفاً وتقديراً ليس متعلقاً بمطلق الحركة العقلية، على اعتبار أنه بمقتضى كونه عقلاً يصل إلى الحقيقة حتماً مثلما الوحي باعتبار كونه وحياً يصيب الحق حتماً، بل العقل وهو الوسيلة الإنسانية رهين في إصابته الحق لشروط وقيود وحدود تمثّل كلّها عنصراً أساسياً في تحليل دور هذه الوسيلة في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة.

فالعقل ليس وسيلة للكشف المباشر على الحق، بل يسلك إلى الحق طريقاً صارماً عبر ما يسمّى بالنظر أو الفكر. وهذا الطريق يتصف بالمرحلية والتدرج والترابط، فهو طريق المقايسة والموازنة، والانتقال بين المقدمات للوصول إلى النتائج، وبين المعاليم للوصول إلى المجاهيل، وهذا الطريق الدقيق المسالك تحفّ به جملة من الأخطار التي تهدّد بإعاقة العقل عن إصابة الحق. فالإنسان خلق عجولاً مما قد يعرضه لتعجل المراحل في النظر العقلي، وركّب على نزعات من الهوى قد تشوش عليه ترتيب تلك المراحل، واكتسب في خضَمّ حياته الاجتماعية الإلف والعادة والتقليد والانشداد إلى موروث الآباء والأجداد مما قد يعوقه عن الانطلاق في مراحل النظر. وكل ذلك يؤول بالعقل إلى الوقوع في الخطأ من حيث خلقه الله وسيلة لمعرفة الحق.

وإذا كان العقل حينما يسلك المراحل الصحيحة في النظر يصل ضرورة إلى الحق [١٦]، فإن هذا الحق الذي يصل إليه حق نسبي

---

(١٦) ذلك ما ذهب إليه الإسلاميون، وعبروا عنه بأن النظر الصحيح يؤدي إلى العلم، وإن اختلفوا في طبيعة تلك التأدية بين قائل باللزوم العادي أو العقلي كالأشاعرة، وقائل بالتوليد كالمعتزلة، وقائل بالإعداد كالفلاسفة. انظر: الآيجي ـ المواقف: ١٠٧/١.

ومحدود، سواء في الكشف عمّا هو كائن، أو في تقدير ما ينبغي أن يكون؛ وذلك لأن العقل في سبيل الوصول إلى الحق يتحرك في معطيات الحس، وإبداعه إنما هو في الانطلاق منها لإدراك ما وراءها من المعقول المجرد، ولولا معطيات الحس لما كانت حركة عقلية كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُون﴾. (البقرة: ١٧١).

ومن البيّن أن معطيات الحس محدودة بحدود مادتها وهي ظرف الزمان وظرف المكان، فالحواس تجمع محصولها منهما لتقدمه إلى العقل.

إن معطيات الزمان والمكان لا تتعلق بالأشياء تعلق بيان إلا من حيث هي آثار وشواهد على ثبوت حقيقتها، وعلامات على خصائصها وصفاتها، أما كنه الأشياء وماهياتها فهي أبعد من أن تنالها بالبيان معطيات الزمان والمكان. وإذا كان هذا الأمر متحققاً في الأشياء العالمية ذات الطبيعة المادية حيث يكشف العلم يوماً بعد يوم عن غرابة كنهها (١٧)، فإن عالم الغيب أبعد من أن تدلّ على كنهه معطيات الزمان والمكان. وبناء على ذلك فإن المعرفة العقلية في مجال الأشياء لا يتعدى نطاقها حدود الظواهر والصفات والآثار إلى حقيقة الماهيات والأكناه (١٨).

وكذلك الأمر بالنسبة للحق فيما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان، فمعرفة العقل محدودة في ذلك المجال أيضاً، ذلك لأن الحكم العقلي

---

(١٧) انظر محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا: ٣٣٢ في حديثه عن حقيقة المادة وانظر: محمد ياسين عريبي: مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن: ١٧٧ في حديثه عن حقيقة الزمان.

(١٨) انظر: محمد عبده ـ رسالة التوحيد: ٥٧.

المعياري لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان ينبني على المعطيات المتعلقة بهذه الحياة مأخوذة من ظروف المكان والزمان، وهذه الظروف لا يدرك منها في تعاقبها على حياة الإنسان إلا فصول محدودة جداً بالنسبة لما فات من عمره وما هو آت منها، ولا يدرك منها في تعاقبها على حياته ذاتاً إلا أحوال قليلة ظاهرة في الشعور بالنسبة لذلك العالم المخفي في اللاشعور(١٩).

وإذا كان العقل لا يملك من المعطيات المتعلقة بذات الإنسان وحقيقته، والمتعلقة بفصول حياته ماضياً ومستقبلاً إلا النزر اليسير فكيف يكون قادراً على إصابة الحق المطلق في تقدير ما ينبغي أن تكون عليه الحياة فعلاً وتركاً؟ إن قصاراه في هذا المجال أن يصيب الحقيقة النسبية المتعلقة بالظرف المكاني والزماني المعين بحسب ما تتوفّر له من معطيات في ذلك الظرف، وهو ما يؤكده تاريخ العقل البشري فيما يرسم من مناهج حياتية فإن هذه المناهج جاء بعضها ينقض بعضاً على مر الزمن، حتى ليصعب أن نظفر بحكمة عقلية في مجال التقدير ثبتت صلاحيتها لحياة الإنسان في كل مكان وزمان.

إن العقل الإنساني محكوم بظروف المادة فهي مجال حركته ومنطلق إبداعه، وإذا كان بما جعل به مناطاً للتكليف قادراً في الإدراك على تجاوز المادة إلى ما وراءها من الحقائق المجردة، وقادراً على إصابة الحقيقة في تقدير السلوك الإنساني، فإنه في كل ذلك محدود القدرة بما قيد به من ظروف مادية يتحرك في مجالها ويتّخذ منها معطيات الإبداع. وقد اكتشف الناس اليوم خطأً ما ساد من وهم في بداية ازدهار الحضارة الغربية بأن العقل الإنساني يتصف بالقدرة على إصابة الحق المطلق، فبدأ منذ حين يوضع في حجمه الحقيقي الذي يكون

(١٩) انظر في ذلك: الكسيس كاريل ـ الإنسان ذلك المجهول.

به قادراً على إدراك الحق، وتقدير الخير، ولكنه الحق النسبي والخير النسبي أيضاً [٢٠].

٣ ــ تأسيس منهاج الخلافة بين الوحي والعقل:

إن البيانات الآنفة الذكر المتعلّقة بالوحي والعقل وخصائصهما تعود بنا إلى التساؤل الذي طرحناه منذ حين فيما يتعلّق بما يمكن أن يكون من دور كلّ منهما في تأسيس منهاج الخلافة، فبناء على تلك البيانات هل المؤسس لذلك المنهاج والضابط لحدوده هو الوحي وحده؟ أم أن العقل الإنساني له من القدرة ما يقوى به على التأسيس المستقل انفراداً عن الوحي أو تكميلاً له؟ أم أنّ له دوراً محدوداً يشترك فيه مع الوحي في تأسيس المنهاج وضبط حدوده؟

إن هذه التساؤلات كانت قواماً لقضية عقائدية شغلت الفكر الإسلامي وأخذت حيزاً مهماً من جهده، ونشأت فيها أنظار مختلفة تتباعد إلى حد التناقض أحياناً، وتتقارب إلى حدّ يوشك بها على الالتقاء أحياناً أخرى.

أ ــ خلفية تاريخية: عرفت هذه القضية في الفكر الإسلامي بقضية «الحسن والقبح»، وبحثت بهذا العنوان في علم أصول الدين إما مباشرة، أو تحت قضايا أخرى كقضية «النظر والمعارف»، وقضية «التعديل والتجوير» وقضية أفعال الله تعالى من حيث الجواز والوجوب، كما بحثت في أصول الفقه في مبحث «الحكم الشرعي».

وقد كان المنطلق في بحثها منطلقاً عقائدياً يتعلّق بالتصور الإلٓهي فيما يتم به الكمال للّه تعالى، من أن ذلك الكمال لا يتمّ إلا بإثبات الإرادة المطلقة له، فتكون تلك الإرادة هي المؤسس الوحيد لمنهج

---

(٢٠) يظهر هذا فيما آل إليه أمر الكثير من العلماء والمفكرين من اعتناق الإيمان بالوحي بعد الافتتان بالعقل.

خلافة الإنسان فيما ينفرد به الوحي مطلقاً من تقدير لأفعال الإنسان وإيجاب فيها فعلاً وتركاً، أو أن ذلك الكمال الإلّهي يتحقّق بإثبات عدل الله ولطفه بعباده فيما خلق لهم من عقل أفسح له مجالاً في تقدير الأفعال وإيجابها فعلاً وتركاً.

إلا أن هذا المنطلق العقائدي اختلط أمره بمضاعفات طارئة تسبب فيها وضع الصراع المذهبي الذي حصل بين المسلمين، واتصف بالحدة والانفعال مما وجه القضية أحياناً توجيهاً متأثراً بالنزعة المذهبية الضيقة، فكان للهوى دور في توجيه البحث وتعقيده، وفي حياده عن الوجهة الحق أحياناً. ومن كل هذه الاعتبارات ترددت القضية بين ثلاثة محاور أساسية:

الأول : قيمة الأفعال الإنسانية في منهج الخلافة، فهل تحمل هذه الأفعال قيمة الحق في ذاتها، أم أن قيمة الحق تضفى عليها من خارجها؟

الثاني : الجهة التي لها صلاحية التقدير لتلك القيمة كشفاً وإضفاء، أهي الوحي أم العقل؟

الثالث : الجهة التي لها صلاحية الإيجاب فعلاً وتركاً لتلك الأفعال بناء على قيمتها المكتشفة أو المضفاة، أهي الوحي أم العقل؟

أولاً ـ قيمة الأفعال الإنسانية: ترددت آراء الإسلاميين في تحليل قيمة الأفعال الإنسانية بين طرفين متقابلين تتوسطهما آراء فيها محاولة للجمع والتقريب.

فالأشاعرة انطلاقاً من مذهبهم في نفي العلل والأسباب الكونية وإرجاع كلّ ما يبدو من ذلك إلى الله بصفة مباشرة إمعاناً في إثبات القدرة والسيطرة له ذهبوا إلى أن أفعال الإنسان ليست إلا حركات متساوية تخلو من كل قيم في ذاتها، والخبر الشرعي هو وحده الذي

يضفي عليها قيمتها، فيصير بعضها حسناً وبعضها قبيحاً بما أضفى عليها الشرع لا بما كشف من قيمة ذاتية فيها. ولما كان الأمر كذلك فإن العقل الإنساني ليس له من دور في تقديز الأفعال: لا كشفاً لقيمتها، إذ ليست لها قيمة ذاتية، ولا إضفاء من عنده، لأنه ليس مؤهلاً لذلك، ولذلك فإنه قبل ورود الشرع تتساوى كل الأفعال في قيمتها: الكذب والصدق والأمانة والخيانة (٢١).

إلا أن هذه القطعية في نفي ذاتية القيمة في أفعال الإنسان ونفي مدخلية العقل فيها طرأ عليها بعض التعديل عند متأخري الأشاعرة نتيجة للحوار الواسع الذي دار حول القضية. وبني ذلك التعديل على تحليل لطبيعة القيمة موضوع البحث. فقيمة الفعل الإنساني إما أن تعتبر فيها صفة النقص والكمال فيه، أو الملاءمة لغرض الإنسان ومصلحته والمنافرة لهما، أو ما يتعلق به من مدح وثواب ومن ذم وعقاب. فالقيمة بالاعتبار الأول والثاني هي قيمة ذاتية في الأفعال، وبإمكان العقل الكشف عنها. وأما بالاعتبار الثالث فهي من إضفاء الخبر الشرعي وحده. قال الإيجي ملخصاً ما آل إليه الأمر عند الأشاعرة «الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة: الأول صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل. الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي... الثالث تعلّق المدح والثواب والذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي» (٢٢).

---

(٢١) انظر هذا الرأي والأدلة عليه في: الآمدي ـ غاية المرام: ٢٣٤ والأحكام: ١١٧/١، والشهرستاني ـ نهاية الاقدام: ٢١٥، ٢٧٠، والغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد: ١٧١، والمستصفى: ٥٨/١، والإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه: ٣٩٣/٢.

(٢٢) الإيجي ـ المواقف: ٣٩٣/٢، وانظر: الآمدي ـ غاية المرام: ٢٣٥، والرازي ـ معالم أصول الدين: ٢٠٢.

ويقابل هذه الوجهة في تقدير الأفعال الإنسانية وجهة تبناها المعتزلة وانطلقوا فيها من إيمانهم بالأسباب والعلل في الكون في نطاق التقدير الإلهي الشامل. وتقوم تلك الوجهة على إثبات قيمة ذاتية لأفعال الإنسان، فكل فعل إنساني يحمل في نفسه قيمة يكون بها حسناً أو قبيحاً، ولا علاقة لتلك القيمة في وجودها بعامل خارجي، وحتى الوحي إنما هو كاشف عن تلك القيمة فحسب، إذ هي سابقة في وجودها عليه. قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل [أي الوحي] يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه [أي يحدث القبح ويضفيه]، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه»[٢٣].

ثانياً ـ تقدير الأفعال: ينبني على هذا الأساس أن تقدير الأفعال، أي الحكم عليها بالحسن والقبح لا يكون تقديراً مبنياً على معطيات خارجة عن ذات الأفعال، بل هو عبارة عن كشف عن قيمتها الأصلية فيها، وبحسب ما يسفر عنه ذلك الكشف من قيمة الحسن والقبح يحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح.

وفي تحديد الجهة المؤهلة للكشف عن قيم الأفعال حلّل المعتزلة أفعال الإنسان من حيث تعلّق القيم بها، وقالوا: إن أفعال الإنسان منها ما تكون قيمة الحسن والقبح لازمة له لاعتبارات ظاهرة، ومنها ما لا تكون لازمة له في الظاهر، ولكن اعتبارات خفية تضفي القيمة على الأفعال.

والنوع الأول يستطيع العقل إلى جانب الشرع أن يكشف عن قيمة

(٢٣) القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف: ٢٥٣ــ٢٥٤، وانظر أدلة المعتزلة على ذلك في المغني: ٦ (١)/ ٢١٤، والآمدي ــ الأحكام: ١/١٢٠، ونهاية الاقدام: ٣٧٣.

الأفعال فيه: إما بالضرورة دون تأمّل وتفكّر، كالكشف عن حسن الشكر للمنعم، وحسن دفع الضرر عن النفس، أو بالنظر والتأمل كالكشف عن قبح الصدق المؤدي إلى ضرر، والكذب المؤدي إلى نفع. وأما النوع الثاني فإن الشرع وحده هو القادر على الكشف عن قيمته بما يرد فيه من أمر ونهي دالين على الحسن والقبح. ويدخل في هذا النوع كل تلك الأفعال التعبدية التي جاء الشرع مخبراً عن حدودها ومقاديرها وتفاصيلها قال القاضي عبد الجبار: «هم [أي المخالفون] قصروا القبيح على النهي [أي قصروا الكشف عن القبح على الوحي]، ونحن قسمنا الحال في المقبحات، فقلنا: إن فيها ما يعرف بالعقل، وفيها ما يعرف بالنهي» (٢٤) .

وهذه الوجهة التي أسسها المعتزلة في تقدير الأفعال بناء على ذاتية القيمة أخذ بها أغلب المسلمين من سائر الفرق الأخرى، وهو ما ذكره الإمام ابن تيمية في قوله: «الحنفية وكثير من المالكية والشافعية والحنبلية يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، وهو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين» (٢٥) .

ثالثاً ـ إيجاب الأفعال الإنسانية: المقصود بالإيجاب الحكم الإلزامي بإتيان الفعل أو تركه بصيغة الأمر أو النهي، وهو معنى التكليف وتحميل الأمانة. ومن البين أن الإلزام بالأفعال مبني على قيمتها، فإذا كانت حسنة كان الإلزام بالفعل، وإذا كانت قبيحة كان الإلزام بالترك، وقد انبنى على الاختلاف في جهة التقدير كما مر ذكره اختلاف في جهة الإيجاب.

---

(٢٤) القاضي عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف: ٢٥٤، وانظر: المغني ٦(١)/٥٨ والإيجي ـ المواقف: ٣٩٤/٢.

(٢٥) ابن تيمية: الفتاوى: ٤٢٨/٨، وانظر آراء الموافقين لهذه الوجهة في: ابن تيمية ـ الفتاوى ٤٣٣/٨، والماتريدي ـ التوحيد: ٢٢١، وابن الهمام ـ المسايرة: ١٧٩، وابن عبد الشكور وعبد العلي الأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه: ٢٥/١.

فالأشاعرة بناء على رأيهم في أن الشرع هو المضفي على الأفعال قيمتها، وهو بالتالي المقدر للأفعال، ذهبوا إلى أن الوحي وحده هو الموجب في الأفعال إتياناً وتركاً، وليس للعقل مدخل في ذلك بوجه من الوجوه. وبناء على ذلك فإن الإنسان إذا لم يبلغه وحي لا يكون مكلفاً بحسب العقل بأي وجه من وجوه التكليف، فلا يتعلّق بأفعاله ذم ولا يترتب عليها عقاب (٢٦).

أما المعتزلة فإنهم أسّسوا رأيهم في الإيجاب على رأيهم في التقدير، فلما كان الوحي عندهم هو المقدّر لكلّ الأفعال الإنسانية، والعقل يشترك معه في التقدير في بعض تلك الأفعال، فإن الإيجاب فيما اختص الوحي بتقديره يكون موقوفاً عليه، ولا مدخل للعقل فيه. وأما الأفعال التي تدخل في مجال تقدير العقل، فإن جاء فيها وحي فهو الموجب فيها، والعقل ليس إلا مدركاً لذلك الإيجاب لإدراكه للقيم التي بني عليها، وإذا لم يرد فيها وحي على إنسان ما فإن ذلك الإنسان يكون عقله موجباً للأفعال التي هي من جنس ما يقدر على تقديره، ويكون بالتالي مستحقاً للمدح والذم، وللثواب والعقاب، ولهذا فقد أثبت المعتزلة التكليف العقلي على من لم يبلغه الوحي (٢٧).

وقد فرّق الماتريدية ومعهم ابن تيمية بين التقدير في الأفعال والإيجاب فيها، إذ أنهم رغم ما ذهبوا إليه من القول بقدرة العقل على التقدير في شقّ من أفعال الإنسان، فإنهم قرّروا أنه ليس مؤهّلاً للإيجاب استقلالاً في تلك الأفعال حتى وإن لم يرد وحي فيها، وذلك

---

(٢٦)انظر: الآيجي ــ المواقف: ٣٩٣/٢، والغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد: ١٨٤، والبغدادي ــ أصول الدين: ٢٦٢.

(٢٧)انظر في وجهة نظر المعتزلة: القاضي عبد الجبار ــ المغني: ٦(١) ٢٦، ٣١، ٥٢، ٥٨، ٦٤، ٧٧، والمحيط بالتكليف: ٢٣٩، ٢٥٣ــ٥٤، وانظر أيضًا: عبد الكريم عثمان ــ نظرية التكليف: ٤٣٨ وما بعدها.

بناء على أن العقل وإن كان قادراً على التقدير، فإن الإيجاب من اختصاص الوحي وحده، لأن العقل إذا أوجب استقلالاً ربما أدّى الأمر إلى ضرب من النقض للحاكمية الإلّهية [٢٨].

إلا أنه بعد هذا التقرير ذهب بعض الماتريدية وهم الأوائل منهم إلى القول بأن العقل وإن لم يكن قادراً على الإيجاب استقلالاً، فإنه قادر على الكشف عن الإيجاب الإلّهي الذي هو إيجاب قبلي سابق في علم الله متعلّق بكلّ أفعال الإنسان، وقد يصل هذا الإيجاب إلى الإنسان وقد لا يصله إذا لم يبلغه الوحي. وفي هذه الحالة فإن العقل في وسعه أن يبحث عن ذلك الإيجاب فيعرفه، فيكون في إلزامه بالأفعال مُعرّفاً بالإيجاب الإلّهي لا موجباً استقلالاً، قال علاء الدين البخاري: «عندنا العقل معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى، كما أن الرسول معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول» [٢٩].

وبناء على هذا التحليل فإن من لم يبلغه وحي عند هؤلاء، وكذلك الصبي العاقل مكلّفون بحسب عقولهم بالاعتقاد في مسائل العقائد دون الشرائع، وهم محاسبون عليها ثواباً وعقاباً. وقد نسب في ذلك قول لأبي حنيفة سار عليه فيما بعد الماتريدي ومعظم أتباعه، وهو: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى في خلق السماوات والأرض، ولو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم» [٣٠].

ب ــ رأي في القضية: إن التضارب في وجهات النظر الآنفة الذكر مردّه في الأكثر إلى الملابسات التي حفّت ببحثها وليس إلى حقيقة

---

(٢٨) انظر: ابن عبد الشكور والأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه: ١/٢٥،٢٩.

(٢٩) البخاري ـ كشف الأسرار: ٤/٢٣٣.

(٣٠) انظر: البخاري ـ الكشف عن أصول البزدوي: ٤/٢٣٤.

القضية نفسها. فبالإضافة إلى ملابسات الانتماء المذهبي التي ظهرت بوضوح عند الأشاعرة والمعتزلة خاصة، فإن الخلط والتداخل بين عناصر المسألة أدّى إلى تضارب النتائج. ومن ذلك ما وقع من خلط بين قيمة الأفعال وبين تقديرها. ومن خلط بين التقدير وبين الإيجاب، فإن ذلك أدّى مثلاً بالأشاعرة إلى نفي كلّ قيمة ذاتية للأفعال خوفاً من أن تكون سبباً للتقدير، وبالتالي سبباً للإيجاب، وهو ما يؤدي إلى نقض الحاكمية الإلّهية التي يقصر فيها الإيجاب على الله تعالى وحده.

ويبدو أن المنهج الأصوب في الإجابة عن السؤال الذي طرحناه آنفاً فيما يتعلق بمصدر الحقيقة في تأسيس منهاج الخلافة يكون بفصل المسائل المتقدمة عن بعضها، والارتقاء في الإجابة على المسائل انتقالاً من الأساس فيها إلى الذروة حتى يتشكّل الرأي الأصوب، وذلك على النحو التالي:

أولاً : إن الأفعال الإنسانية سواء أفعال القلب أو أفعال الجوارح تنطوي على قيمة ذاتية، ونفي هذه القيمة يؤدّي إلى حرج عقلي وديني عظيمين، إذ سلب الأفعال من حيث ذاتها من كلّ معنى للحسن والقبح يجعل فعل الإيمان بالله وتعظيمه وعبادته مساوياً للإيمان بالأوثان وعبادتها والإفساد في الأرض وسفك الدماء، وهو ما يأباه العقل والدين.

ثانياً : إن تلك القيمة التي تنطوي عليها الأفعال تندرج ضمن المشيئة الإلّهية الشاملة التي بنت الكون كلّه على حكمة، وجعلته على سنن وعلل وأسباب، فهي قيمة من تدبير إلّهي، وليست من مقتضيات الحركات والأفعال استقلالاً عن ذلك التدبير.

ثالثاً : الوحي هو المصدر الأول الذي يكشف عن تلك القيمة ويخبر عنها، ويقدر الأفعال على أساسها، فالله هو صاحب العلم

المطلق بماضي الإنسان وحاضره ومستقبله، وهو العليم بناء على ذلك بما ينطوي عليه كل فعل من خير للإنسان ومن شر في مطلق منقلباته عبر المكان والزمان، ولذلك جاءت الشرائع السماوية تقدّر الأفعال الإنسانية بما فيه خير للإنسان بحسب تغاير الزمان، انتخاباً لكلّ زمن ما يناسبه من الأفعال في منظومة منهج الخلافة الشامل.

رابعاً: خلق الله في الإنسان عقلاً، وجعله مناطاً للتكليف، وهو بذلك هيأه لأن يكون على قدرة للكشف عن قيم الأفعال وتقديرها، إذ لو كان خلواً من تلك القدرة لما كان مناطاً للتكليف بالخلافة، حيث إن المنصوص عليه بالوحي في منهج الخلافة لا يغطي كل المستجدات التفصيلية من أفعال الإنسان في تقلّب حياته. كما أن الفطرة الإنسانية تشهد بتلك القدرة التقديرية، وذلك فيما يبدو من نزوع فطري إلى اختيار فعل ظهر حسنه على فعل آخر ظهر قبحه.

خامساً: إن هذه القدرة التقديرية للعقل قدرة نسبية محدودة لمحدودية العقل ذاته، إذ هو يتحرك في معطيات الزمان والمكان المحدودة، ولذلك فإن دوره التقديري يكون دوراً محدوداً أيضاً، وذلك على النحو التالي:

ـ إذا ورد الوحي يخبر بقيم الأفعال، كان دور العقل استيعاب ذلك الخبر، وتمثّل التقدير الشرعي، وذلك بتبين علل الأحكام والوقوف على حكمة التشريع. وإذا ما بدا أحياناً تناقض بين تقدير الشرع وتقدير العقل، فمردّه إما إلى عدم ثبوت الوحي لعلّة في طريق روايته، أو لعدم استعمال العقل على الوجه المنهجي الصحيح [٣١].

ـ إذا لم يرد الوحي بتقدير الأفعال، فإن للعقل أن يقدّرها، وذلك في نطاق الالتزام بالمنهج الصحيح في النظر، وما مشروعية الاجتهاد

---

(٣١) انظر: ابن رشد ـ فصل المقال: ٣١، ٣٢.

إلا إقرار بقدرة العقل على الكشف عن وجوه الحق في الأفعال الإنسانية.

سادساً: إن إيجاب الأفعال أي الإلزام بها فعلاً وتركاً، وترتيب المدح والذم على ذلك في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة مصدره الله تعالى وحده، وليس للعقل أن يوجب شيئاً بذلك المعنى على وجه الاستقلال: أما في حالة ورود الوحي فالأمر واضح، إذ لا موجب إلا هو بما فيه من أمر ونهي، وما يقوم به العقل في مجال الاجتهاد ليس إلا بحثاً عن الإيجاب الشرعي في المواطن التي لم يرد فيها ذلك الإيجاب صريحاً، فالمجتهد إن هو إلا باحث عن الحكم الإلهي بالظن وليس مخترعاً لذلك الحكم. وأما في حالة عدم ورود الوحي، فإن العقل الإنساني لا تكون له أهلية الإيجاب الذي يقتضي الثواب والعقاب، لأن التقدير العقلي لما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن لا يكون هو تقدير ظني ليست إصابة الحق فيه قطعية، فكيف يرتب العقاب على ما وصول العقل إليه ظني؟ إن ذلك قد يؤدي إلى الظلم، وهو محال في حق الله تعالى، ولذلك جاء في القرآن الكريم ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِين حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥). ولكن العقل إذا لم يكن مؤهلاً لإيجاب يناط به المدح والذم والثواب والعقاب بميزان الشرع، فإن قيمته التقديرية يمكن أن تؤهله لإيجاب ظني يكون أساساً للتعامل الإنساني في غياب الوحي، وذلك كأفضل ضمان متاح لاستقامة الحياة في هذا الغياب دون أن تبنى على ذلك تبعة شرعية.

الباب الثاني

دور العقل في إنجاز الخلافة

الفصل الأول

دَوْر العَقل في فَهْم الوَحي "النصّ"

تمهيد:

إن منهاج الخلافة الذي يقوم على تأسيس من الوحي أوكلت مهمة إنجازه إلى العقل، فهو أساس التكليف، وليس التكليف إلا تكليفاً بإنجاز منهج الخلافة بجعله واقعاً تجري عليه حياة الإنسان وإذا كان تأسيس هذا المنهج أمراً عظيماً بحيث اختص به الوحي، فإن إنجازه أمر عظيم أيضاً، إذ هو الغاية المبتغاة، والثمرة التي من أجلها أسّس، وهو أيضاً المهمة الصعبة التي حُمّلها الإنسان فتحمّلها. وقد دلت التجربة في حياة الإنسان على أن تنزيل المذاهب والنظم في واقع الحياة يلقى من المصاعب والمشكلات ما قد يأتي عليها بالاندثار في أساسها النظري، وكم من مذهب أو دين يحمل في ذاته أصولاً من الحق، ولكن سوء تنزيله آل به إلى الزوال، وذلك كله يدل على ضخامة مسؤولية العقل في إنجاز المناهج النظرية. ومهمة العقل في إنجاز منهاج الخلافة مهمة ذات مرحلتين متكاملتين ولكنهما مختلفتان بالنوع هما: مرحلة الفهم، ومرحلة التنزيل الواقعي.

ومرحلة الفهم تتعلّق بتعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبيّن المراد الإلّهي المضمر في ذلك المظهر، والنص ليس إلا رمزاً

لغوياً يدل على أحكام تحدد ما ينبغي أن يكون في الفعل الإنساني باعتباره جنساً يعمّ الإنسان في الزمان والمكان، ومهمّة العقل في هذا التعامل هو تحري هذه الأحكام وتحصيل صورها ليكون منهج الخلافة حاضراً في الذهن جاهزاً للتنزيل الواقعي.

إلا أن حصول الفهم ليس بكاف في حصول التنزيل، بل لا بد من مهمّة عقلية أخرى لعلها أعسر من الأولى، ذلك لأن الصورة الذهنية التي حصلت في العقل هي صورة مجرّدة يندرج تحتها ما لا ينحصر من أفعال الإنسان الممكنة الوقوع على امتداد الزمان والمكان. وأفراد الأفعال الإنسانية الواقعة أو الممكنة الوقوع يحيط بها من الاعتبارات والظروف ما يجعلها مختلطة متشابهة متقاربة، كما تختلط وتتشابه صور من البيع بصور من الربا، وصور من السرقة بصور من الاغتصاب، بحيث تستلزم جهداً عقلياً مهمّاً: تمييزاً بين الأجناس ورداً لكل فرد إلى جنسه لينطبق عليه الحكم الإلّهي الموضوع له، تحقيقاً للمراد الإلّهي في منهج الخلافة.

إن الخلط بين هاتين المرحلتين في مهمّة العقل، والتهوين من حظ أي منهما في التحري والاهتمام وبذل الجهد يؤدي إلى خلل كبير في إنجاز منهج الخلافة. وقد وقعت في التاريخ الإسلامي أنماط عديدة من هذا الخلل كان لها أثر بالغ في ضمور الحضارة الإسلامية. ومن أظهر تلك الأخلال خللان متقابلان ينشأ أحدهما من التنزيل الآلي للأحكام على واقع الحياة، دون نظر في مسالك التنزيل وقوانينه، ولعل الدعوة التي يتبناها بعضهم اليوم إلى تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً آلياً دون اجتهاد في التطبيق تعد مظهراً من مظاهر ذلك الخلل [1].

---

(١) لا تتوجه ملاحظتنا هذه في هذا الموطن وفيما يأتي من المواطن إلى مبدأ المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة كاملة، فذلك ما ينشده كل مسلم مخلص، ولكن ملاحظتنا تتوجه إلى ما يمكن أن يصاحب هذه المطالبة من غفلة عن تهيئة =

وينشأ الثاني من تنزيل الأحكام على واقع الحياة دون تفهم لنصوص الوحي، حيث يؤول الأمر إلى إجراء الحياة على غير المراد الإلّهي، وهذا مظهر لما يجري اليوم في كثير من البلاد الإسلامية حيث يطبّق أو ينادى بأن يطبّق منهج في الحياة يُدَّعى أنه منهج خلافي، وهو في الحقيقة ينافي مقتضى الأحكام الإلّهية، ومرجع ذلك كله أزمة في فهم الوحي ناتجة عن قصور في إدراك الأسس التي يقوم عليها ذلك الفهم.

أولاً ــ واقع الفهم:

إن خصائص كلٍّ من العقل والوحي التي مرّ بيانها آنفاً هي التي ستكون محدّدة لطبيعة الدور الذي يقوم به العقل في فهم الوحي واستيعابه، كما تكون محدّدة للأسس التي يقوم عليها الفهم والحصيلة التي يؤدي إليها متمثلة في تصورات الأحكام.

١ ــ طبيعة الدور العقلي: لقد جاء الوحي يحدّدّ منهاج الخلافة في نصوص لغوية باللّسان العربي، وتشتمل هذه النصوص على أساس قانون ذلك اللسان على جملة من الأحكام أمراً ونهياً تتعلق بأفعال الإنسان فيما ينبغي أن تجري عليه، وفيما ينبغي أن تتجنّبه، وذلك على مستوى الجنس الذي تندرج تحته أفعال الإنسان المشخّصة دون قيد الزمان والمكان.

ولا يخفى أن اللغة ليست إلا رموزاً جعلت لنقل المعاني والصور الذهنية بين الناس، ولذلك فإن انتقال الصور المعنوية إلى رموز لغوية بقصد تبليغها إلى الغير يجعل تلك الصور في حالة الرمز أقلّ وضوحاً منها في حالتها الأصلية، وبقدر ما يكون من إحكام الصّنعة في الرموز بقدر ما تكون المعاني أكثر محافظة على وضوحها.

= الشروط لتطبيق الأحكام الشرعية وهو ما عبرنا عنه بالتطبيق الآلي الذي لا يُراعى فيه حصول شروط التطبيق، ولا تعتبر الأوضاع والملابسات التي تحفّ بمناطات التطبيق، فيحصل في كثير من الحالات الإجحاف وتتعطّل مقاصد الشارع.

ورغم أن منهاج الخلافة الإسلامي جاء محفوظاً في أرقى ما يمكن أن يكون من رفعة في الكلام، إذ القرآن صنعة إلّهية معجزة، والحديث من قول النبي الذي تلقى المعاني من ربّه بطريقة كانت بها في قلبه على أرقى درجة من الوضوح فصاغها على أرقى درجة بشرية من القول، رغم ذلك فإن العقل الإنساني الناظر في نصوص الوحي لا تتبين له معانيه على درجة متساوية من الوضوح والجلاء، إما لسبب يرجع إلى العقل نفسه في ظروفه وأحواله، وإما لسبب يعود إلى تلك النصوص في ظروف روايتها، وإما لمقصد إلّهي يجعل النصوص مناطاً مستديماً لنظر العقل وجاذباً أبدياً لاهتمامه.

وأياً ما كان السبب فإنّ العقل مدعو إلى النظر في نصوص الوحي لاستجلاء الأحكام التي تشتمل عليها، وهو في ذلك إنما يتحرى المراد الإلّهي من خلال الرموز اللغوية، فطبيعة دوره إذن أنه بحث عن مراد الله تعالى فيما أمر به ونهى عنه، سواء كان ذلك المراد قريب المنال أو بعيداً بحسب طريقة التنصيص قطعية أو ظنية، تصريحاً أو إرشاداً بالأصول العامة. ويتحصّل من هذا المعنى أن العقل في تفهم الوحي ليس إلا باحثاً عن المراد الإلّهي في تحديد أفعال الإنسان دون أن يكون له أي مدخل في الإضافة الذاتية بما يؤثّر على ذلك المراد بالزيادة أو النقصان أو التغيير.

٢ ــ أسس الفهم العقلي: إن العقل لكي يقوم بدوره في تفهّم الوحي لا بد أن يعتمد أسساً تهديه إلى الفهم، وهي أسس راجعة في أغلبها إلى خصائص الوحي ذاته، أو إلى خصائص العقل، وانخرام أي أساس من هذه الأسس يؤدي إلى خلل في الفهم، وبالتالي إلى الانحراف في فهم المراد الإلّهي. ونذكر من هذه الأسس ما يلي:

أ ــ الأساس اللغوي: ومعناه تحرّي قانون اللسان العربي في التعبير، إذ الوحي نزل بهذا اللسان، وخاطب أول ما خاطب أهله،

ولغة العرب «فيما فطرت عليه من اللسان تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، وظاهر يراد به غير الظاهر، وكلّ ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه»[1]. وهذه الأوضاع ينبغي تأسيس الفهم عليها في الصورة التي كانت عليها حال نزول الوحي، بحيث لو افترضنا أن وضعاً من هذه الأوضاع طرأ عليه التغيير في الاستعمال اللغوي بمرور الزمن، فإن الفهم ينبغي أن يتم على أساس ما كان باعتبار أن الخطاب ورد عليه لا على أساس ما آل إليه الأمر.

ب ــ الأساس المقاصدي: إنّ لله تعالى مقاصد في وحيه تتعلّق بالإنسان، وهي ترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحته الشاملة، وضمان سعادته في الدنيا والآخرة، وقد فرّع الإمام الشاطبي المقاصد الضرورية إلى خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[2].

هذه المقاصد جاء الوحي لتحقيقها، فينبغي أن يفهم على الوجوه التي تدفع إلى ذلك التحقيق. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المقاصد ليست بمعان خارجة عن نصوص الوحي حتى نطلب إدراكها من جهة غير جهة تلك النصوص، ولكنّ النصوص كلّها جاءت تحملها في ذاتها: فالأمر بفعل شيء ما إنما هو نص في مقصد شرعي يحققه القيام بذلك الفعل، ومثال ذلك أن قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

---

(١) الشاطبي ـ الموافقات: ٢/٤٦.

(٢) نفس المصدر: ٢/٤.

أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ (المائدة: ٣٨) يتضمن في ذاته أمراً بتحقيق مقصد الله في حفظ المال، وهو الأمر بقطع يد السارق، وعلى هذا الأساس ينبغي أن تفهم هذه الآية على أنها أمر بالقطع ولا يبقى مجال بعد ذلك لأن يقال: إن هذا النص يمكن أن يفهم منه الكف عن قطع يد السارق لأنه يؤدّي إلى ضرر يلحق الإنسان المقطوع، وهو ما يخالف حفظ النفس، لأن هذا الفهم يجعل أوامر الله عاطلة عن أن تؤدّي إلى تحقيق مقاصده بل يجعله ناقضاً لتلك المقاصد وهو ما بيّنه الشاطبي في حديثه عن طرق الكشف عن المقاصد إذ يقول: «إنه يعرف من جهات: إحداها مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع وكذلك النهي...»(٣).

ويقتضي هذا المعنى أن كلّ أمر ونهي في نصوص الوحي يحمل في ذاته تحقيق مقصد إلٓهي فينبغي أن يعيّن ذلك المقصد ثم يجري على أساسه فهم الأمر والنهي، أما إذا ما عُيّن مقصد من خارج محتوى النص ثم أجري عليه فهم ذلك النص فإن الفهم سيكون حتماً حائداً عن المراد الإلٓهي، وذلك مثل أن يقرأ قوله تعالى: ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ (النور: ٢) فيقال: إن حفظ كرامة الإنسان مقصد إلٓهي، وعلى هذا الأساس فينبغي أن يفهم هذا النص على أنه لا يجب جلد الزاني والزانية لما فيه من نقض لهذا المقصد، وسبب هذا الحياد عن المراد الإلٓهي هو فصل النص فيما أمر به عن المقصد الذي يتضمنه، وهو في هذه الحالة حفظ النسل،

---

(٣) الشاطبي ـ الموافقات: ٢/٢٩٠. وانظر أيضاً في طرق الكشف عن مقاصد الشريعة ـ ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: ١٩ وما بعدها، وقد قمنا ببحث بعنوان «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور» قدم في ملتقى ابن عاشور بالكلية الزيتونية بتونس، ديسمبر ١٩٨٥.

وإجراؤه على أساس مقصد آخر يحققه لا محالة ولكن بصفة غير مباشرة. وقد كان هذا الأمر مدخلاً لأخطاء كثيرة في فهم النصوص.

ج ـ **الأساس الظرفي**: لقد نزل الوحي منجّماً على فترة ثلاثة وعشرين عاماً، وكثيراً ما كانت تنزّل نصوص بمناسبة أحداث في ظرف زماني وظرف مكاني معينين، وهي ما تسمى بأسباب النزول أو مناسبات النزول، وذلك سواء بالنسبة للقرآن الكريم أو للحديث الشريف[٤]، وهذه الأحداث التي تكون مناسبات للنزول تحمل من مقتضيات الأحوال ومن القرائن ما يكون ضرورياً في فهم المراد من النصوص والغفلة عن هذه المقتضيات والقرائن قد يؤدي بالعقل إلى صرف المعنى إلى غير محلّه كأن يصرف حكم إلى المؤمنين وقد نزل في الكفار أو العكس.

ويتبع المعرفة بأسباب النزول أحداثاً في الزمان والمكان معرفة أحوال العرب وعاداتها حال نزول النص فإن النصوص نزلت تخاطب الناس على مقتضى هذه العادات والأحوال، فيتوقّف فهم مرادها على فهمها، وقد بين الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله: «ليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكلّ مشكل في هذا النمط. ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل»[٥].

---

(٤) من أشهر المؤلفات في أسباب النزول: أسباب النزول لأبي الحسين علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ)، ولباب النقول في أسباب النزول، لجلال الدين السيوطي (ت٩١١ هـ). ومن أشهر الكتب في أسباب ورود الحديث: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، لابن حمزة إبراهيم بن كمال الدين (١١٢٠هـ).

(٥) الشاطبي ـ الموافقات: ٣/٢٢٥-٢٢٩. وانظر الغزالي ـ المستصفى: ٢/٦١.

د ــ **الأساس التكاملي**: إن الوحي قرآنًا وحديثًا يمثّل باعتباره خطابًا إلهياً للعباد وحدة متكاملة ترسم منهج الخلافة للإنسان، ولكنه باعتبار النزول تعدّدت فيه المقامات لتعدّد المناسبات التي نزل فيها، وتغاير أحوال المخاطبين الذين نزل يخاطبهم، وقد اقتضى ذلك أن تختلف مقامات القرآن والحديث في كيفية صياغة الأحكام، وإن كانت تتفق في ذات الأحكام، ولهذا جاء في النصوص ما هو ناسخ لحكم سابق، وجاء فيها ما هو مبين لمجمل، وما هو مخصص لعام، وما هو مقيد لمطلق.

لهذا المعنى كانت نصوص الوحي يتوقّف بعضها على بعض في تبين المراد الإلهي منها، فرب آية قرآنية تحمل حكماً إلهياً.وقع نسخه في آية أخرى. ورب آية أخرى يفهم منها حكم عام، ولكنه وقع تخصيصه في آية لاحقة، ولذلك كان من الضروري على العقل وهو يتفهم المراد الإلهي من الوحي أن يردّ أوله على آخره وآخره على أوله حتى يخلص من هذا النظر المتكامل إلى تحديد المراد الإلهي في الوحي(٦).

هـ ــ **الأساس العقلي**: لا نقصد بالأساس العقلي ما ركّب عليه عقل الإنسان من منطق فطري يشكّل الأساس في كل فهم، فذلك أمر واضح بذاته، ولكن نقصد به ما توصل إليه العقل الإنساني من علوم ومعارف نتيجة للنظر والبحث فهذه العلوم والمعارف يمكن أن تكون أساساً لفهم المراد الإلهي في نصوص الوحي.

إلا أنه من المهم أن نلاحظ أن معارف الإنسان منها ما يبلغ درجة القطعية التي لا تحتمل ظناً مثل بعض القوانين الكونية التي وقع الكشف عنها. ومنها ما يندرج ضمن مجال الأفكار والافتراضات، وهو

(٦) انظر: الشاطبي ـ الموافقات: ٢٧٨/٤.

مجال يشهد توسّعاً منذ أسس أنشتاين نظرية النسبية. ومن الواضح أنّ النوع الأول من معارف الإنسان هي التي تصلح لأن تكون أساساً لفهم المراد الإلّهي. أما النوع الثاني فإنه قابل للنقض لظنيته، فإذا ما فسّرت على أساسه نصوص الوحي، فربما وقع الخطأ في تبين المقصد لخطأ المعرفة الظنية، ولكنّ هذا النوع قد يصلح في الترجيح بين الاحتمالات المختلفة حينما يكون النص ظنياً باعتباره وسيلة اجتهادية في الترجيح يستعملها العقل في بذله الوسع للوصول إلى المراد الإلّهي.

٣ ــ الاجتهاد العقلي في الفهم: بناء على طبيعة دور العقل في فهم الوحي، وعلى الأسس التي يقوم عليها ذلك الفهم ينهض العقل بعمل اجتهادي يروم منه تحديد المراد الإلّهي من خلال النصوص مصاغاً في أحكام تتعلّق بأفعال الإنسان فيما ينبغي أن تكون عليه، وهذه العملية الاجتهادية تحف بها مصاعب جمة يرجع بعضها إلى أصل الرمزية في اللغة كما مر ذكره، ويرجع بعضها الآخر إلى أوضاع النصوص في دلالتها على المراد الإلّهي مترددة بين القطعية والظنية، والحقيقة والمجاز، والإجمال والتفصيل، والعموم والخصوص. ويرجع البعض أيضاً إلى اعتبارات التعدية في إلحاق ما لا يشمله النص بما يشمله على أساس من القياس، أو على أساس من تحري المصلحة. وكل هذه المصاعب تستلزم المزيد من التثبت وبذل الجهد في تبين المراد الإلّهي.

ويختلف عمل العقل في تفهم النص باختلاف النص ذاته من حيث وروده ومن حيث دلالته، وما يعتريهما من قطعية ومن ظنية، فكلّما علت حظوظ القطع هان دور العقل في الفهم، وكلّما ضعفت عظم ذلك الدور وحفّت به المصاعب، ويأتي تفصيل ذلك فيما يلي:

أ ــ اجتهاد العقل في النص القطعي: إن أعلى درجات القطعية في

نصوص الوحي هي تلك التي توفرت فيها قطعية الورود وقطعية الدلالة.

أما قطعية الورود فهي تعني درجة من اليقين المطلق بأن النص ثابت النسبة إلى مصدره الذي أوحى به، وكل القرآن الكريم قطعي في وروده لأن نقله كان بالتواتر المؤدي إلى اليقين، وكذلك الأحاديث التي نقلت عن الرسول بالتواتر، وهي قليلة العدد.

وأما قطعية الدلالة فهي تعني أن يكون النص في دلالته على المراد الإلّهي صيغ بحيث لا يمكن بحال أن يفهم منه إلا وجه واحد من وجوه المعاني بحسب ما يقتضيه لسان العرب. وتتحقق هذه القطعية في نصوص القرآن والحديث المتعلّقة بالعقائد والعبادات، والمقدّرات من الكفارات والحدود وفرائض الإرث(٧).

إن النصوص القطعية وروداً أو دلالة ينحصر عمل العقل في فهمها في إدراك المعاني الدالة عليها واستيعابها وتمثّلها، وليس له من مدخل في البحث عن احتمالات في تعيين المراد الإلّهي، لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدّي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن، وهو مذهب كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلاً، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة(٨).

ب ـــ اجتهاد العقل في النص الظني: ظنية النص إما أن تكون متعلّقة

---

(٧) يندرج تحته في اصطلاحات الأصوليين: المفسر، والمحكم، والنص على رأي من جعله الكلام الذي لا يتطرق إلى دلالته على معنى واحد احتمال. انظر: الغزالي المستصفى: ١/٣٨٤، وفتحي الدريني ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ١/٣٧ وما بعدها.

(٨) انظر: الشاطبي ـ الموافقات: ٢/٢٩٠، ٣/٢٥٤.

بالثبوت، أو متعلقة بالدلالة. أما ظنية الثبوت فتعني عدم الجزم بثبوت النص إلى مصدر الوحي، وذلك متحقّق في أحاديث الآحاد. وأما ظنية الدلالة فتعني تردّد النص في دلالته على المراد الإلّهي بين وجهين فأكثر من وجوه المعاني المحتمل أن تكون مراداً إلّهياً.

وللعقل مجال اجتهاد مهمّ في استجلاء المراد الإلّهي في هذا النوع من النصوص. فإذا كان النص ظني الثبوت كان من عمل العقل التحقيق في نسبته إلى الرسول بطرق من النقد معروفة في علم الحديث. وقد ينتهي ذلك التحقيق باعتبار مضمون النص مراداً إلّهياً إذا ثبتت الصحة، أو باعتباره غير مراد إلّهي إذا لم تثبت.

وإذا كان النص ظني الدلالة كان عمل العقل في التفهم عملاً واسعاً إذ أنه يجتهد في الاحتمالات المختلفة التي هي مظنة أن تكون مراداً إلّهياً بحسب دلالة النص عليها، ويوازن بينها مستخدماً جملة كبيرة من الاعتبارات التي يرجع بعضها إلى قواعد اللغة، ويرجع بعضها الآخر إلى مقاصد الشرع وأصوله العامة، حتى ينتهي إلى تعيين أحد تلك الاحتمالات على أنه مراد إلّهي بحسب ما يغلب على الظن.

وكلما كان النص الظني أوسع في الاحتمال كلما كان دور العقل في تبين المراد أهمّ وأعسر[٩]، حتى إذا ما انتهى النص إلى أن يكون أصولاً وقواعد عامة لا تتعلّق بجنس معين في أفعال الإنسان وإنما تنطبق على كلّ الأفعال أصبح دور العقل في تبين المراد الإلّهي فيما لم يرد فيه نص خاص من الأفعال الاستنارة بتلك الأصول والقواعد لصياغة أحكام بحسبها يغلب على الظن أنها المراد الإلّهي.

---

(٩) وضع الأصوليون اصطلاحات عديدة في دلالة النصوص على الأحكام، فكانت النصوص بحسب ذلك أنواعاً مختلفة بالظهور والخفاء، ومنها: المحكم، والمفسر، والنص، والظاهر، والخفي، والمشكل، والمجمل، والمشتابه. انظر: فتحي الدريني ـ أصول التشريع الإسلامي: ٤١٥.

والتأويل مجال مهم من مجالات العقل في النصوص الظنية بل لعلّ أغلب عمله في ذلك هو ضرب من التأويل بالمعنى العام. وهذا التأويل تحف به جملة من المخاطر التي قد تؤول به إلى الحياد عن المراد الإلٓهي، وهو مدخل كبير من مداخل الهوى متمثلاً في بغية التحلّل من بعض إلزامات الشريعة لتقويضها، وهو ما دعا بعضاً من المجتهدين إلى التضييق فيه تضييقاً شديداً يكاد يلغيه كما ذهب إليه الإمام ابن حزم في مذهبه الظاهري، وهو ما دعا أيضاً إلى أن يقيّده القائلون به بشروط تحفظه من الزيغ، ومن بين تلك الشروط:

- أن يكون التأويل في مجال النصوص الظنية.
- أن يقوم على دليل قوي يبرّره.
- أن يكون في اللغة ما يسعه منطوقاً أو مفهوماً أو مجازاً.
- أن لا يتعارض مع نص قطعي، أو أصل شرعي(١٠).

ثانيًا ــ البعد الزمني لأفهام العقل:

ينتهي العقل بعد النظر في نصوص الوحي إلى أفهام يُقدّر أنها الأحكام التي أرادها الله تعالى في تحديد منهج الخلافة للإنسان، ومع اليقين القطعي بأن بعضها يطابق المراد الإلٓهي، وهو ما فهم من النصوص القطعية. وأما البعض الآخر فإنّ انطباقه مع المراد الإلٓهي ظني، وهو المفهوم من النصوص الظنية، وسواء كانت تلك الأفهام قطعية أو ظنية فإن العمل بها تطبيقاً مُلزِم في حقّ المكلَّف.

ومن المهم أن نتساءل في هذا الصدد عن القيد الزمني لهذه الأفهام العقلية، فهل هي أفهام مطلقة عن الزمن، على معنى أنها مستمرة فيه بين السّابق واللاحق على نفس الوضع دون أن يصيبها تغيير بتغير الزمن، أو أنها أفهام تنالها قيود الزمن على معنى أن كلّ جيل من

---

(١٠) انظر: فتحي الدريني ـ أصول التشريع الإسلامي: ٢١١ وما بعدها.

الناس، بحسب تغاير الزمان والمكان له أن ينشىء أفهاماً قد تخالف السابقين وتكون هي بدورها عرضة لأن تخالفها أفهام اللاحقين؟.

إن الأفهام العقلية لنصوص الوحي تتنوع في هذا الخصوص إلى نوعين: أفهام قد ينالها التغير بتغير الزمن، وأفهام ثابتة على مرّ الزمن لا يمكن أن ينالها التغير بين السابق واللاحق.

١ ــ **الأفهام القابلة للتغير**: هي الأفهام التي نشأت من النظر في نصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة كما سيتبين بعد حين. فهذه الأفهام ناشئة بعد النظر في احتمالات مختلفة وقع ترجيح أحدها بناء على أدلّة وقرائن بذل العقل وسعه في الإدلاء بها لترجيح ذلك الاحتمال. وهذه الأدلة والقرائن قد تكون محلّ نظر جديد بناء على معطيات جديدة يتوصّل إليها العقل بالتفكير، أو تكشف عنها مستجدّات المعارف والعلوم الإنسانية، وتكون نتيجة ذلك النظر العدول عن أدلة الترجيح وقرائنه القديمة إلى أدلة وقرائن أخرى ترجح احتمالاً آخر، فينشأ فهم جديد.

وليس اختلاف المذاهب الفقهية والعقائدية في شطر كبير منه إلا ناشئاً من هذا الاعتبار، إذ يختلف الفهم بين الأيمة للنصوص الظنية لاختلاف الأدلّة والقرائن المرجّحة، بل قد يختلف الفهم عند الإمام الواحد بين زمن وآخر كما كان من أمر الإمام الشافعي الذي أنشأ أفهاماً جديدة بعد انتقاله من العراق إلى مصر.

ولهذا المعنى فإن الاجتهاد في الفهم مفتوح بابه، وليس قصراً على جيل دون آخر، ولا شخص دون آخر، ولا زمن دون آخر، بل لكلّ مسلم توفرت لديه أدوات النظر، وأسباب الاجتهاد أن ينظر في نصوص الوحي ليخرج منها بالفهم الذي يؤدّيه إليه عقله بحسب ما يبذل من وسع في الاستدلال والترجيح لذلك الفهم. ويمكن في هذا المجال

مخالفة فهم الآحاد من الصحابة[11] فضلاً عن مخالفة من بعدهم من الأيمة والعلماء. وقد جعل الإمام الشاطبي هذا النوع من الاجتهاد المؤدي إلى إمكان اختلاف الأفهام أحد نوعي الاجتهاد، وقال فيه: إن هذا النوع يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا[12]. وإنما قال ذلك باعتبار أن احتمالات الفهم في كل نص احتمالات محدودة، فربما استنفدت تلك الاحتمالات بالترجيح في الأجيال المتعاقبة فلا يبقى مجال لأفهام جديدة. أما اختيار ما يناسب من تلك الأفهام للتطبيق في واقع الحياة فهو يتعلّق بالاجتهاد في التطبيق لا في الفهم، إلا أن يعتبر الاختيار بين الأفهام التي توصل إليها السابقون نوعاً من الاجتهاد.

٢ ــ **الأفهام الثابتة**: إذا كان العقل في تعامله مع النص يصل إلى أفهام قابلة للتغير كما مرّ ذكره فإنه يصل أيضاً إلى ضرب آخر من الأفهام تتصف بالثبات، ولا ينالها التغير على مر الزمن. وتشتمل هذه الأفهام الثابتة على ضربين، يستمد كلّ منهما مبرر ثباته من طبيعة نشأته.

أما الأول فهو الأفهام الناشئة من النظر في نصوص ظنية ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها، فهذا الإجماع من الصحابة يسبغ على فهم النص الظني ديمومة زمنية؛ لأن الصحابة واكبوا نزول الوحي وعرفوا ظروفه وأسبابه ووقفوا على تفاسير الرسول وبياناته، كما أنهم كانوا على دراية عميقة بلسان العرب، وقوانينه، فإجماعهم على فهم معين لنص ظني يدلّ دلالة قاطعة على أن فهمهم هو الوجه المراد من النص، ولذلك كان الإجماع أصلاً من أصول التشريع عند سائر المسلمين، على معنى أن الفهم الذي يحصل بالإجماع يصير أصلاً ثابتاً تبنى عليه الأحكام[13].

---

(١١) اختلف الأيمة والفقهاء في وجوب الالتزام بفهم الصحابي أو عدم وجوبه، انظر: ابن عبد الشكور والأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه: ١٨٦/٢.

(١٢) الشاطبي ـ الموافقات: ٥٧/٤.

(١٣) وقع الخلاف في الإجماع المعتبر، أهو إجماع الصحابة فقط، أو هو إجماع =

وأما الثاني فهو الأفهام الناشئة من النظر في النصوص القطعية، فهذه النصوص لما كانت الدلالة فيها منحصرة في وجه واحد من المعاني كان الفهم فيها منحصراً في ذلك الوجه دون أن يناله التغيير على الزمان.

٣ ـ دعوى التغير فيما هو ثابت:

أ ـ تقرير الدعوى: إن صفة الثبات في هذه الأفهام بنوعيها تعرضت في تاريخ الفكر الإسلامي بين الحين والآخر إلى موجات من القدح بصفة مباشرة أحياناً، وبصفة غير مباشرة أحياناً أخرى، ويهدف هذا القدح إلى إدخال الأفهام العقلية لنصوص الوحي جميعها إلى دائرة المتغيرات حتى لا يبقى من الدين ما هو ثابت في فهم العقل إلا القليل النادر أو لا يبقى منه شيء أصلاً.

فقديماً وجدت نحل من المتصوفة المغالية، ومن الباطنية المتأولة، قالوا: إن أحكام الشريعة التي جاءت بها النصوص القطعية وروداً أو دلالة لا يفهم منها وجه واحد في الإيجاب والمنع بالنسبة لكلّ الأزمان والأشخاص بل تحتمل أفهاماً متغيرة بتغير الأوضاع، فهي تفهم مثلاً على أن ما أمرت به واجب وما نهت عنه حرام في حقّ العامة من الناس، ولكن الخاصة الذين وصلوا إلى درجات عالية في الاقتراب من الله ينقلب في حقّهم الفهم بالوجوب والحرمة إلى الإباحة والتحلل، وتصبح هذه النصوص غير ملزمة لهؤلاء بفعل أو ترك(١٤) ولا تزال هذه

= المجتهدين من كل عصر، انظر في ذلك: ابن حزم ـ النبذ في أصول الفقه: ١٨، والغزالي ـ المستصفى ١/١٨٩، وابن عبد الشكور ـ مسلم الثبوت وشرحه: ٢/٢٢٠.

(١٤) انظر في شرح هذه النحل: عبدالله سلوم السامرائي ـ الغلو والفرق الغالية: ١٤٧ وما بعدها. وانظر أيضاً: عن فرقة الملامتية في هذا السياق: عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٤٠٦ وما بعدها.

المقولة تجد لها صدى بين الحين والآخر كما هو الحال بالنسبة لنحلة الجمهوريين في السودان أتباع محمود طه[١٥].

وحديثاً ظهرت وجهة في فهم النصوص القطعية الدلالة تقوم على أن هذه النصوص أو بعضها المتعلق خاصة بالأحوال الشخصية وأحكام الحدود هي نصوص يمكن أن تحمل أفهاماً مختلفة باختلاف الزمان.

وخلاصة هذه الوجهة أن نصوص الوحي وإن تكن قطعية فهي نصوص جاءت مرتبطة بأحداث معينة وأوضاع مخصوصة، وهي وإن تكن مقاصدها خالدة إلا أن ما تحمله من تنصيص على كيفية تحقيق تلك المقاصد مرتبطة بالأحداث والأوضاع حال نزولها، فحفظ الأموال مثلاً مقصد خالد، ولكن ما جاء من نص بقطع يد السارق تحقيقاً لذلك المقصد مرتبط في فهمه وتحديد المراد منه بالظرف الذي نزل فيه، وبالتالي فإن تغير الظرف مدعاة لتغير الفهم في إطار تحقيق المقصد الخالد..

هذا وإن المسلمين اليوم يعيشون ظروفاً، ويواجهون أوضاعاً ليست هي تلك الظروف والأوضاع التي نزلت نصوص الوحي لمعالجتها، وتلك الأحداث التي كانت أسباباً للنزول اختفت نظائرها في عصرنا الحاضر. ومن جهة أخرى فإن المسلمين أصبحوا يعيشون اليوم في عالم إنساني جديد تواطأ الناس فيه على قيم حضارية جديدة وضعوا فيها مواثيق كميثاق حقوق الإنسان، تعبّر كلّها على ما أصبح يسمى بـ «روح العصر»، أو «العصرية»، أو «التقدمية»، أو «الإنسانية».

ومن هذا وذاك يتشكل الإطار الذي ينبغي أن تفهم فيه نصوص الوحي القطعية على أساس من إمكان إلغاء الأفهام السابقة، تلك التي قامت على ظروف النزول وأسبابه، وإحلال الظروف الجديدة محلّها لتكون

---

(١٥) نفذ فيه سنة ١٩٨٥ حكم الإعدام بتهمة الردة عن الإسلام، وأثار إعدامه ضجة واسعة النطاق.

قواماً لفهم جديد. ومثال ذلك أن قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣) فهم منه جواز التعدّد إلى أربع بناء على ظروف نزول هذه الآية وأسبابها، ولكن الوضع اليوم يختلف عن وضع النزول، حيث أصبحت المرأة تتمتع بالكرامة والحرية، وحيث أصبح الإنجاب محدداً بضرورات اجتماعية، وهو ما يحتم أن تفهم الآية على معنى المنع للزواج بأكثر من واحدة[١٦]. ومثال ذلك أيضاً أن النص الذي يأمر بقطع يد السارق فهم منه وجوب القطع بالنظر إلى الظروف التي نزل فيها، أما في هذا العصر الذي يمكن أن تحفظ فيه الأموال بغير القطع، والذي أصبح فيه القطع يخالف مبدأ الكرامة الإنسانية، فينبغي أن يفهم فيه هذا النص على منع قطع يد السارق، ويلغى ذلك الفهم السابق منه. وهكذا الأمر بالنسبة لسائر النصوص القطعية في الحدود، وفي كثير من نصوص المعاملات الاقتصادية والأسرية[١٧].

ويتبين مما تقدّم من عرض هذه الوجهة أن أصحابها اعتمدوا في وجهتهم على أسس ثلاثة: أولها أن المهمّ في فهم النصوص ما يحقق

---

(١٦) من ذلك مثلاً ما كتبه أحميده النيفر باسم مستعار (حمزة الأسود) من أن إباحة تعدّد الزوجات في القرآن ينبغي أن يفهم على أنّه حالة خاصّة متعلّقة بحادثة معيّنة، وأنّه يرتفع بانقضاء تلك الحادثة ليصبح القرآن بعد ذلك متمحّضاً لمفهوم منع التعدّد. وممّا ساقه في تأييد ذلك أنّه لو كان تعدّد الزوجات حكماً مباحاً ومن فائدته حلّ بعض مشاكل المجتمع، فكيف لا يُعَدُّ تعدّد الأزواج للمرأة حكماً مباحاً لحلّ نفس المشاكل. انظر مقالاً بعنوان «القرآن والإحصاء وتعدّد الزوجات» جريدة «الرأي» عدد: ١٧٨، 26 فيفري ١٩٨٢، ومقالاً بعنوان «مشكلة مغلوطة»، جريدة «الرأي» عدد ١٩٠، ٢١ ماي١٩٨٢/ تونس.

(١٧) يتبنى هذه الوجهة كثير من المثقفين في المجتمع الإسلامي وهم يسمون أنفسهم بـ «المتحررين» وينسبون أنفسهم إلى الإسلام، كما يتبناها بعض من المنتمين إلى تيار ينتسب إلى الحركة الإسلامية، وهو المسمى باليسار الإسلامي.

مقاصد الوحي، ولذلك ينبغي أن يكون الفهم مرتبطاً مباشرة بالمقصد، وثانيهما اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه مما يتيح أن يكون معناه محدوداً بزمن تلك الظروف والأسباب. وثالثها سلطان الواقع على العقل في فهم النصوص القطعية، فهذا الواقع الذي يعبر عنه غالباً بـ «روح العصر» وما ساد فيه من أوضاع و «قيم» جديدة ينبغي أن يكون محدداً لأوجه الفهم في تلك النصوص، وهو ما لخصه حسن حنفي في قوله: «لا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع»(١٨). وخلاصة هذه الأسس أن فهم النصوص بما فيها القطعية يتأسّس مباشرة على مقاصد الشريعة، ولذلك فإنه يمكن أن يفسر نظر العقل في هذه النصوص أو في بعضها على أن ما اشتملت عليه من أمر ونهي هو فهم مرتبط بالظروف والأسباب التي نزلت فيها، وأن هذا الفهم يمكن أن يتغير إلى ما يجعل الأمر نهياً أو النهي أمراً، وذلك بالاعتماد على الواقع وروح العصر على حسب ما يُرى أنه كفيل بتحقيق مقاصد الوحي. ومثال ذلك أن النص القرآني: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾(١٩) فهم على وجوب القطع بالنظر إلى الظروف التي نزل فيها باعتبار أن القطع آنذاك هو الرادع المؤدي إلى مقصد الشرع في حفظ الأموال، أما الآن فإن هذا الفهم يمكن أو ينبغي أن يؤول إلى منع القطع باعتبار أن العصر بقيمه وملابساته وظروفه يجعل في القطع دوساً للكرامة الإنسانية، وباعتبار أنه يمكن تحقيق المقصد الشرعي بغير القطع.

ب ــ **نقد الدعوى:** إن الأسس التي انبنت عليها هذه الوجهة تنطوي

---

(١٨) حسن حنفي ـ التراث والتجديد: ٥٧.

(١٩) نكثر من التمثيل بآيات الحدود لا لانحصار القضية المطروحة فيها ولكن لوضوحها في الدلالة على المراد، ولكثرة ما كانت محطاً للأنظار في هذا المجال.

على أخلال خطيرة كانت سبباً في اضطرابها وتهافتها، وهو ما نبينه فيما يلي:

أولاً: التفرقة بين مقاصد الوحي وبين الأساليب التي تحقق تلك المقاصد. فقد اعتبرت هذه الوجهة أن مقاصد الوحي هي التي جاء الوحي للأمر بتحقيقها في حياة الإنسان، وأما المسالك التي تؤدّي إلى تحقيق تلك المقاصد فإن النصوص جاءت فيها بأمثلة ونماذج فحسب، وترك للعقل اختراع ما يراه صالحاً لتحقيق المقاصد مما وافق تلك النماذج والأمثلة أو خالفهما.

والحق أن الوحي جاء لتحقيق مقاصد تنتهي إلى إسعاد الإنسان وتحقيق مصلحته، إلا أنه لم يقتصر على تحديد تلك المقاصد فحسب بل جاء يرشد أيضاً إلى أساليب لتحقيق تلك المقاصد، وهذه الأساليب اشتملت عليها نصوص تحمل أحكاماً بعضها ظني يشتمل على احتمالات، وبعضها قطعي لا يشتمل إلا على احتمال واحد.

وكما جاء الوحي ملزماً بتحقيق المقاصد جاء ملزماً أيضاً بسلوك الأساليب المحدّدة في النصوص؛ ذلك لأن مقاصد الوحي في إسعاد الإنسان معروفة للإنسان على وجه الوضوح في عمومها، وأما في تفاصيلها فإنها قد تكون معلومة بما يرد فيها من النصوص المبينة لها، وقد لا تكون معروفة على وجه التحديد، فتكون التكاليف المحدّدة في النصوص هي الدالة عليها المحقّقة لها، كما بين ذلك الإمام الشاطبي في قوله: «إن الأمر معلوم إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضى لنفي الفعل أو الكفّ عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده»[٢٠]. فلا يمكن الفصل إذاً بين المقاصد الشرعية، وبين

(٢٠) الشاطبي ـ الموافقات: ٢/٢٩٠.

الأساليب التي حدّدها الوحي لتحقيقها، بل إن المقاصد متضمنة في الأساليب على معنى أنها لا تتحقّق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها. ولما كانت بعض الأساليب منصوصاً عليها بالقطع فإن صرف الفهم عن المعنى الذي تحمله ضرورة يؤدي إلى تعطيل المقاصد من حيث كان الهدف تحقيقها.

ثانياً: ربط النصوص بأحداثها وظروفها من حيث تخصيص الفهم بتلك الأحداث والظروف. فقد اعتبرت هذه الوجهة أن أوامر الوحي ونواهيه في الأفعال التي تتحقّق بها المقاصد تخصّ في الإلزام أولئك الذين نزلت في عهدهم أو نزلت في حقّهم، وهي غير ملزمة لمن يأتي بعدهم في ظروف تخالف ظروفهم، وهو ما أكده حسن حنفي في قوله: «نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلّهي ليتقبله جميع البشر بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدّلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادىء الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها»[٢١]. ولا يتعلق هذا المعنى ببعض الأحكام دون بعض بل يعمّها جميعاً ويشمل نصوص الوحي كلّها، كما أكّدَ ذلك في قوله: «أصول التراث نفسه ـ وهو الوحي ـ مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة، وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد، وتظلّ كل التشريعات أقل مما يحتاجه، ويظل هو متطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات»[٢٢].

---

(٢١) حسن حنفي ـ التراث والتجديد: ١٥٧.

(٢٢) نفس المصدر: ٦٤.

إن هذا الفهم يناقض عمومية الخطاب التشريعي، فكأن منهاج الخلافة الذي جاءت نصوص الوحي تحدّد مسالكه كلّف به قوم دون قوم، وأهل زمن دون أهل زمن آخر. والحال أن الوحي أعلن في صراحة أن الخطاب الخلافي جاء يكلف الناس كافة، لا إلزاماً بالمقاصد العامة فحسب بل إلزاماً أيضاً بالتكاليف التي تحقّق تلك المقاصد، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً ﴾ (سبأ: ٢٨)، وقال: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (النحل: ٤٤) . وقال ﷺ لما سئل في قضايا خاصة: أهي لنا خاصة أم للناس عامة؟ : «بل للناس عامّة» وإذا كانت كثير من التكاليف وردت في مناسبات معينة، وفي أحداث مخصوصة[٢٣] إلا أن تزامن التكاليف مع تلك المناسبات والأحداث لم يكن إلا وسيلة تربوية غايتها تهيئة الناس للفهم والامتثال في الانتقال بهم من مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الإسلام.

وتقتضي عمومية الخطاب بالوحي، أن يتعامل المكلفون مع خطاب الوحي في كل زمان بمقتضيات اللسان العربي. واللسان العربي إنما جاء في ضبط التكاليف بما يفيد العموم في التكليف إلزاماً للإنسان مطلقاً عن الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس فإن نصوص الوحي إذا اعتبر هذا الوحي خطاباً للناس كافة لا يقوم دليل قط لا عقلي ولا نصي على أنها تخص بالتكليف من تعلّقت به ظروف نزولها دون غيره إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تنصيص جلي على التخصيص[٢٤].

---

(٢٣) قال الغزالي: «أكثر أصول الشرع خرجت على أسباب» المستصفى: ٦٠/٢.

(٢٤) كقوله تعالى في خطاب الرسول: ﴿ خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الأحزاب: ٥٠) . وقول الرسول في حق أبي بردة في تضحيته بالنياق الجذعة: «ولن تجزىء عن أحد بعدك» أخرجه البخاري في «صحيحه» ٢٣/٢ كتاب العيدين، باب الخطبة بعد العيد. والبيهقي «السنن الكبرى» ٢٧٦/٩ كتاب الضحايا، باب وقت الأضحية.

وهذا ما عناه الأصوليون في إجماعهم على القول بأن العبرة في الخطاب عموم اللفظ لا خصوص السبب، وهو ما لخصه الإمام الشاطبي في قوله: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»[٢٥].

إن الإنسان المخاطب بمنهاج الخلافة أعمّ من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعيّنة الذي خوطب به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف غير داخلة في بنية الخطاب وإلا لاشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصراً مخصصاً للفهم تخصيصاً زمنياً فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم كفيل بأن يعرض منهاج الخلافة بأكمله إلى الانتقاض كما سنبينه بعد حين[٢٦].

ثالثاً: تأسيس الفهم العقلي في نصوص الوحي القطعية على معطيات الواقع الإنساني بمستجداته التقدمية، وأوضاعه وقيمه الجديدة، وهو المعبر عنه بروح العصر، على معنى أن تشتق أفهام لتلك النصوص تخالف الأفهام القائمة على خصوصية ظروف النزول، وتتأسّس على مراعاة الأوضاع الواقعية للإنسان المعاصر.

إن هذا المعنى يرد دوماً في التنظير لهذه الوجهة إلا أنه يرد في ثوب من الغموض مفتقر إلى التحديد والبيان للكيفية، ولكنه يحظى بشيء من الوضوح من خلال التطبيقات العملية، والمواقف الجزئية من بعض التكاليف الشرعية، مثل القول بفهم نصوص الحدود وتعدد الزوجات

---

(٢٥) الشاطبي ـ الموافقات: ١٧٩/٢، وانظر ٣٠/٣، وانظر الغزالي ـ المستصفى ٥٨/٢.
(٢٦) انظر محسن الميلي ـ ظاهرة اليسار الإسلامي: ٧٥ وما بعدها.

والربا فهماً يؤول إلى منع ما كان أمراً، وإيقاع ما كان نهياً تعللاً في كل ذلك بمقتضيات الواقع التي تفرض أن تحقق مقاصد الوحي بهذا الفهم الجديد.

إن الواقع الذي تؤول إليه أوضاع الإنسان ليس بالضرورة متطوراً نحو الأفضل في جميع مجالاته، بل هو متفاوت في تلك المجالات، فقد يتقدّم إلى الحق في مجال، ويؤول إلى الباطل في مجال آخر، وعالم اليوم شاهد على ذلك فما آل إليه الإنسان من تقدّم نحو اكتشاف الحقيقة في مجال الكون وما ترتب عليه من وسائل الرفاه واكبه أسوأ ما عرف الإنسان من تظالم وبغي وسحق للكرامة الإنسانية، وشاهده الأوضح ما وقع في الحركة الاستعمارية مواكباً للنهضة الحضارية الغربية مما لا تزال البشرية تحصد ثماره المرّة إلى اليوم: فقراً وتبعية، واستلاباً ثقافياً(٢٧). ثم إن ما تعارف عليه الناس من أعراف وعادات وما ساد فيهم من قيم أدرجت كلها تحت اسم «روح العصر» مخلوط فيها الحق بالباطل والرشد بالضلال، ويكفي أن يذكر في ذلك مما أصبح أعرافاً مألوفة محمودة الإباحية الجنسية، والتفكك الأسري، والترف الفاحش المؤدي بالملايين إلى الفناء جوعاً.

كيف يمكن للواقع إذاً بما فيه من مظاهر الباطل المألوف المحمود أن يصبح قَيِّماً على النصوص القطعية يقوم فهمها على أساسه فيصبح مكيّفاً لها من حيث نزلت لتفهم على ما تكون به مكيفة له، مغيرة منه بما يحقق مقاصد الوحي التي لا تتحقق إلا بإنفاذ أوامرها ونواهيها؟.

إن الواقع الحضاري الراهن بما يمثّل من مظاهر الرقي المادي وما جلبه من رفاه للإنسان، وما كوّنه من «قيم» جديدة استخف أصحاب هذه الوجهة في فهم النصوص فظنوا أن تحقيق المقاصد العليا للوحي

---

(٢٧) انظر في تقييم الحضارة الغربية: منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة.

يمكن أن تتم بفهم النصوص القطعية على ما يخالف أوامرها ونواهيها، بل لعلّها لا تتم إلا بذلك، كما تمت هذه المظاهر المشهودة من المصالح في الواقع الحضاري، والحال أنه يمكن منطقياً ترتيب نتيجة معاكسة تماماً إذا ما قلنا: إن ضروب الباطل والشقاء التي يزخر بها الواقع الإنساني هي التي كان سبباً فيها غياب الأفهام التكليفية في نصوص الوحي، أما مظاهر السعادة فيه فهي نتيجة لما وافق أوامره ونواهيه في استكشاف الكون وعمارة الأرض. وبذلك يكون الفهم الذي ذهب إليه هؤلاء كفيلاً بأن يبقي على ما في الواقع الإنساني من مظاهر التعاسة، ويذهب بما فيه من ملامح الخير والسعادة.

لقد أرهق الواقع الإنساني ببهارجه أصحاب هذه الوجهة فأوقعهم في خلط بين الدورين المختلفين بالنوع اللذين يقوم بهما العقل إزاء النص: دور الفهم، ودور التنزيل في الواقع، إذ لمّا وقر في الذهن أن الواقع الإنساني الراهن لا يتحمّل تطبيق الزواج بأربعة أو منع الربا، أو قطع يد السارق للاعتبارات الآنفة الذكر، ولمّا وقع في الذهن أيضاً أن الواقع يسير قدماً بإطلاق نحو الأحسن والأحق والأفضل، ترتب عليه إلغاء الأحكام القطعية على مستوى الفهم، وصيرورة مضامين النصوص إلى ما يخالف أوامرها ونواهيها إلى الأبد، والحال أن اعتبارات الواقع ليس لها من دور في تغيير الأفهام القطعية، ولكن يمكن أن يكون لها دور في تطبيق تلك الأفهام كما سنبينه بعد حين.

وهذا الخلط بين دور العقل في الفهم ودوره في التطبيق بما ارتكز عليه من الأسس التي عددناها آنفاً: الظرفية الزمنية لمفاهيم النصوص القطعية، والاقتصار على تحقيق المقاصد دون الأساليب، والسلطنة المطلقة للواقع، هذا الخلط يؤدي إلى حرج عظيم في فهم الخطاب الخلافي كلّه، وهو حرج ملزم لأصحاب هذه الوجهة، ولسنا نعرف لهم مخرجاً منه، ذلك أن نصوص الوحي كلّها نزلت على الإنسان في

ظروف وملابسات معينة، وأغلبها كان نزوله بمناسبات مخصوصة، فإذا كانت بعض النصوص القطعية كالمتعلّق منها بالحدود والتعدد والربا يقصر فهم الأمر والنهي فيها على محالّها من الأوضاع والأحداث والأسباب، ويؤول الأمر فيها إلى أن تحقق مقاصد الشرع بـأفهام تخالف مقتضيات الأمر والنهي، وتستجيب لأوضاع الواقع الجديد، فإن هذه المعاني كلها يقتضي المنطق أن تتعدى لتشمل كافة النصوص القطعية المماثلة لها، وحينئذ تصبح تلك النصوص المكلِّفة بالإيمان بالله والنبوة والبعث آيلة إلى أن يعقد الأمر فيها بظروف الإنسان حال نزولها حينما كان ضعيفاً إزاء الكون، مستعداً تبعاً لذلك لأن ينصاع في سلوكه بالترغيب والترهيب. أما الآن وقد هتك جانباً عظيماً من أسرار الكون، حتى أوشك أن يصبح سيداً له، فلم تعد هذه الأوامر تحدث فيه من الانصياع شيئاً ولذلك فينبغي أن تفهم على خلاف مقتضياتها التكليفية، تماماً مثلما ارتبط فهم نصوص الحدود بظروف نزولها، ثم آل إلى خلاف مقتضياتها في الأمر والنهي مراعاة لروح العصر حيث تغير الواقع الإنساني عما كان عليه حال النزول.

ومن الواضح أن هذا الإلزام المنطقي يؤدي إلى نقض الدين من أساسه ولا يبقى إذاً من مجال لأن يُتناول الأمر على أنه اجتهاد في فهم الوحي، بل يخرج أصلاً من دائرة الإيمان بالوحي، وذلك موقف آل إليه كثيرون من أصحاب هذه الوجهة لكن قصرت بهم الجرأة عن إعلانه. أما أولئك الذين لم يؤولوا إليه فالتناقض في موقفهم قائم، ومخرجهم منه غير معروف.

الفصل الثاني

دور العقل في تنزيل الوحي "النص"

أولاً — مفهوم التنزيل:

ذكرنا سابقاً أن دور العقل في فهم النص يختلف عن دوره في تنزيله على الواقع. فالفهم يهدف إلى تحصيل صورة المراد الإلّهي في الأوامر والنواهي التي تتعلّق بأجناس الأفعال مجردة، والتنزيل يهدف إلى جعل ذلك المراد الإلّهي الذي حصلت صورته في الذهن قيّما على أفعال الناس الواقعة بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي.

فدور التنزيل إذاً يتعلق بالوصل بين الوحي والواقع على معنى تبيين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي مجراه نحو الوقوع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو التكيف بإلزامات الوحي. وقد سمّى الإمام الشاطبي هذا الدور الاجتهادي للعقل «بتحقيق المناط»، وقال فيه: إنه «لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة... ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»[1].

---

(١) الشاطبي ـ الموافقات: ٥٧/٤.

وهذا الدور الاجتهادي دور عظيم الأهمية من جهة، وبالغ الدقة من جهة أخرى، ذلك لأن الأحكام التي جاء بها الوحي وعقلها العقل أحكام عامة تضبط ما ينبغي أن تكون عليه أفعال الإنسان بحسب أجناسها مثل منع الربا والظلم والزنا، ووجوب الشورى والإنفاق والعدل، إلا أنّ ما يجري به واقع الحياة الإنسانية، وما يمكن أن يجري عليه هو أصناف متشخّصة من الأفعال لا تدخل تحت حصر، سواء بالنظر إلى الأفعال التي تصدر من آحاد الأفراد، أو بالنظر إلى الأوضاع التي تسود عامّة الناس. وهذه الأفعال الإنسانية الواقعية على درجة كبيرة من التعقيد في أسبابها ودوافعها، وفي تأثرها وتأثيرها، مما يجعل حقائقها تتردد بين الوضوح أحياناً وبين الخفاء أحياناً أخرى، فيظهر بينها التشابه من حيث إنها مختلفة بالحقيقة، كما يظهر بينها الاختلاف من حيث إنها متفقة بالحقيقة.

وإذا كانت الأحكام الإلّهية التي جاء بها النص شرّعت لتحقّق مقاصد الله في إجراء أفعال الإنسان على ما يؤدّي إلى مصلحته وهو جماع المقاصد، فإنه يتبين مدى ما أنيط بعهدة العقل من أهمية ودقّة في تحقيق أفعال الإنسان تقديراً لأسبابها ومآلاتها، وتمييزاً للاختلاف والتشابه فيها، حتى يُرجع كلاًّ منها وهي الكثيرة التي لا ينالها حصر إلى ما يناسبها من الحكم الكلي المجرد بما يحقق قصد الشارع في إسعاد الإنسان. وقد صور الإمام الشاطبي أهمية هذا الدور ودقّته في قوله: «إن الشريعة لم تنصّ على حكم كلّ جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكلّ معيّنٍ خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعنية إلا وللعالم فيها نظر سهل أو

صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبهة من الطرفين فالأمر أصعب[٢].

وكما يكون الخطأ في فهم النص مفضياً إلى تعطيل مقاصد الشارع في الخلق، فكذلك الأمر بالنسبة للتنزيل، فقد يكون الفهم موفقاً مصيباً للحق في ضبط المراد الإلّهي، ولكن تنزيل الحكم يقع على صور من الأفعال ليست مندرجة تحته، أو يقع على صور مندرجة تحته لكنها لا تستجمع شروط ومؤهّلات تنزيل الحكم عليها، فيؤدّي ذلك كله إلى إلحاق الضرر بالخلق من حيث قصد الشرع إلى تحقيق النفع لهم.

ثانيًا ــ أسس التنزيل:

كما كان لدور العقل في فهم النص أسس ينبغي أن يقوم عليها ضماناً لإصابة الحق في ضبط المراد الإلّهي، فإن لدوره في تنزيل الأحكام أسساً ينبغي أن يقوم عليها لإصابة الحق في إجراء الوقائع بحسب النصوص.

وهذه الأسس تشتقّ من طبيعة دور العقل في التنزيل، فذلك الدّور كما ذكرناه آنفاً يقوم على الوصل بين النص وبين الواقع بغاية أن يتكيف الواقع بحكم النص، وهو ما يقتضي أن يكون العقل مستوعباً للطرفين المتصدّي للوصل بينهما: النص في مقاصده، والواقع في تفاصيل أحداثه، واقفاً على جماع الحقائق فيهما، ولذلك فإنّ أسس العمل العقلي في تنزيل النّصوص ترجع إلى أصلين رئيسيين: العلم بمقاصد الأحكام، والعلم بالواقع.

١ ــ العلم بمقاصد الأحكام: إن الأحكام التي تضمنتها النصوص تقوم أوامرها ونواهيها على تحقيق المقاصد الشرعية سواء القطعي منها

---

(٢) نفس المصدر: ٥٨/٤.

والظني. وإذا كان تحديد وجه التكليف فيها قام به العقل في دوره الأول دور الفهم، فحصلت له صور تلك التكاليف بعد الاجتهاد في الفهم، فإن حصول هذه الأفهام ليس كافياً بذاته لتنزيل الأحكام على الواقع، حتى إذا ما كان دور التنزيل كان العقل بصيراً بالمقصد الذي من أجله سيقع التنزيل فيكون تحقّقه سبباً في التنزيل وعدمه.

ومقاصد الأحكام هي المقاصد التي أراد الله أن تتحقق خلافة الإنسان على أساسها. وجماع هذه المقاصد تحقيق مصلحة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة. وهو ما عرفه ابن عاشور بقوله: «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»[3]. وهذا المقصد الجامع لكل التكاليف ينحلّ إلى مقاصد فرعية تؤدي إلى تحقيق المقصد العام، ولكنها ذات صبغة كلية، وقد درج الأصوليون الإسلاميون على تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: ضرورية لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وحاجية يفتقر إليها في التوسعة ورفع الضيق، وتحسينية تعني الأخذ بما يليق من محاسن العادات. كما درجوا على تقسيم الضرورية إلى مقاصد كلية خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل[4]. وتنحل هذه المقاصد الكلية بدورها إلى مقاصد جزئية تؤدّي إلى تحقيقها مثل العدل، والتآخي، وعمارة الأرض وغيرها، بحيث يكون كلّ نص من نصوص الوحي يحمل تكليفاً يحقّق مقصداً من تلك المقاصد الفرعية المعبّر

---

(٣) ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: ٦٣.

(٤) ربما يكون إمام الحرمين الجويني أول من وضع أساس هذا التقسيم ثم طوره الغزالي حتى أصبح بعد ذلك سارياً عند الأصوليين. انظر في هذا التقسيم: الجويني ـ البرهان: ٩٢٣/٢ـ٩٢٧. والغزالي: المستصفى: ٢٨٧/٢، والشاطبي ـ الموافقات ٥/٢، والأنصاري وابن عبد الشكور ـ مسلم الثبوت وشرحه: ٢٦٢/٢، وابن عاشور المقاصد: ٧٩.

عنها بعلل الأحكام التي تنتهي كلّها إلى تحقيق المقصد العام(٥).

إلا أن هذه المقاصد الفرعية (علل الأحكام) منها ما هو واضح قريب للفهم لما وقع فيه من تنصيص أو إشارة مباشرة، ومنها ما هو بعيد يستلزم البحث والتقصي، إذ أن الأحكام وإن كانت تقصد المصلحة دوماً إلا أن تلك المصلحة قد تكون مقترنة بشيء من الضرر مع غلبتها عليه، وهو ما قد يجعل العقل يلمح الضرر في الحكم، دون أن يفطن إلى غلبة المصلحة عليه فيقع في وهمه أن الحكم ضرره أكبر من نفعه فيغيب عنه المقصد، ويكون ذلك مؤدياً إلى تعطيل التنزيل، أو الانحراف به عن مناطاته الواقعية، مثلما ظن البعض من أن قطع يد السارق ينطوي على ضرر بالفرد المقطوع، وبالمجتمع الذي سيصبح عالة عليه، فوقع تعطيل هذا الحكم على كل وقائع السرقة. ولو استعمل العقل في تقصّي مقصد الوحي في هذا الحكم لتبين أن المقصد فيه الازدجار المؤدّي إلى حفظ المال واطمئنان النفوس وسلامة المجتمع وهو أعظم من ضرر يلحق بالمقطوع، بل ذلك الضرر ليس مقصوداً في الحكم لأن الازدجار يؤول به إلى الزوال. وقد كان هذا المعنى ملحظاً للإمام الشاطبي في قوله: «المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا لا يتخلّص كونها مصالح محضة. . . والمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد. . . فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه»(٦).

يتبين إذاً أن تحرّي مقاصد الأحكام في نصوص الوحي قدر الطاقة

---

(٥) انظر في هذه الدّرجات المترتبة من المقاصد: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: ١٠٨.

(٦) الشاطبي ـ الموافقات: ١٧/٢.

أساس أصلي في تنزيل الأحكام على الأحداث، لأن ذلك التنزيل في إنجازه بحسب الحالات والنسب والإضافات التي تكون عليها أفراد الأفعال رهين للعلم بالمقصد من الحكم المنزّل، إذ يخضع ذلك الإنجاز لتحقق المقصد أو عدم تحققه. والجهل بالمقاصد على رأي من ينفي علل الأحكام(٧)، وكذلك الخطأ في تقديرها يؤديان إلى حصول مفاسد وأضرار واسعة بالناس في تنزيل الأحكام على وقائع حياتهم(٨).

٢ ــ **العلم بالواقع**: المقصود بالواقع في هذا المقام الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها، فهذه الأفعال الواقعة في مختلف مناحي التصرف في صبغتها الفردية والجماعية لا يمكن أن تُنزّل عليها أحكام الوحي لتوجيه مجراها إلا بعد حصول العلم بها علماً يشمل مختلف أحوالها.

وذلك العلم لا يحصل إلا بعد الدّراسة والتحقيق في مختلف الجوانب ما خفي منها وما ظهر. ومن تلك الجوانب طبيعة الأفعال في ذاتها وتفاصيل أحداثها. ومنها دوافعها وأسبابها المباشرة منها وغير المباشرة التي تضرب بجذورها في أعماق النفس وفي تركيبة المجتمع. ومنها الآثار والنتائج التي تنشأ عن هذه الأفعال ما كان منها قريباً ظاهراً، وما كان منه بعيداً خفياً.

---

(٧) انظر الخلاف في تعليل الأحكام في: ابن عبد الشكور الأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه ٢/٢٦٠ــ٢٦١.

(٨) من الحق أن يقال إن الفكر الإسلامي الأصولي لم يول طرائق الكشف عن مقاصد الشريعة الأهمية اللائقة بها رغم عظيم أهميتها في مجال الاجتهاد. وأبرز بحث للأصوليين في هذا الصدد تمثل في مبحث «مسالك العلة»، ومبحث «المصلحة المرسلة»، على أن أرقى محاولة تنظرية لمعرفة المقاصد تلك التي قام بها الإمامان الشاطبي في كتابه الموافقات: ٢/٢٨٩ وما بعدها، وابن عاشور ـ مقاصد الشريعة ٣٧ وما بعدها.

إن العلم بالواقع الإنساني على هذا النحو يستلزم استخدام جملة من وسائل المعرفة التي تكشف عن الجوانب المختلفة الآنفة الذكر مثل علوم النفس والاجتماع والإحصاء والاقتصاد وغيرهما، بل إن خلاصة المعرفة الإنسانية ينبغي أن تستخدم في استكشاف حقيقة الواقع الإنساني، وهو ما يؤدّي إلى وجوب استثمار الجهود العقلية في هذا المجال دون اشتراط أن تكون هذه الجهود مرفوقة بالعلم بالأحكام الشرعية وبمقاصد الشريعة، بل يكفي في ذلك توفر الموضوعية العلمية والإخلاص للحقيقة، وهو ما أشار إليه الشاطبي في قوله: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به»[٩].

وإنما كان هذا العلم بالواقع أساساً في تنزيل الأحكام لأنه يفضي أخيراً إلى تقدير ما إذا كان الفعل الإنساني المحَقّق فيه يندرج تحت هذا الحكم المعين ليُنزَّل عليه، أو يندرج تحت حكم آخر فينزّل عليه ذلك الحكم الآخر، وتقدير ما إذا كان هذا الفعل مستجمعاً للشروط التي تجعل تنزيل الحكم عليه مؤدّياً إلى تحقيق مقصد الشرع فينزّل، أو غير محقّق فلا يُنزّل. ومثال ذلك: إذا أراد مجتهد أن يُنزّل حكم القطع في السرقة، فإن تنزيله هذا يتوقّف في تحقيق مقاصد الشرع على العلم بواقع أفعال السرقة الناشئة في المجتمع باعتبارها أفعالاً مشخّصة، وباعتبارها ظاهرة اجتماعية، وذلك من حيث حقيقة أحداثها ووقائعها، ومن حيث أسبابها ودوافعها الظاهرة والخفية، ومن حيث الاعتبارات التي حفّت بها في نفوس أصحابها وفي الوضع

(٩) الشاطبي ـ الموافقات: ١٠٦/٤.

الاجتماعي، ومن حيث الآثار والنتائج المترتّبة عليها. وعلى أساس هذا العلم بالواقع يقع تقدير ما إذا كانت هذه الأفعال مستوفية للشروط التي تجعل تنزيل حكم القطع على أصحابها مؤدياً إلى تحقيق مقصد الشرع أو غير مستوفية.

وكما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام، فإن الجهل بالواقع الإنساني يفضي إلى نفس النتيجة، وهو ما لم يدركه كثير من المخلصين في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية حيث لم يجعلوا العلم بالواقع أساساً في دعوتهم إلى التطبيق، ونادوا إلى التنزيل الآلي للأحكام، وفي ذلك إخلال بشرط أساسي من شروط الاجتهاد يحصل بسببه ضرر للناس.

ثالثًا ـــ الاجتهاد في التنزيل:

اعتباراً لمفهوم التنزيل الآنف الذكر، وللأساسين اللذين مرّ بيانهما ينطلق العقل في عمل اجتهادي يرتكز على علم بأحكام الوحي ومقاصده ويهدف إلى إجراء تلك الأحكام على واقع السلوك الإنساني تحقيقاً لمقاصد الوحي في نفع الإنسان، وتحقيقاً بالتالي لمنهج الخلافة المرسوم في النصوص ليصبح واقعاً معاشاً.

وهذا العمل الاجتهادي يمثّل حركة العقل بين أحكام النصوص ومقاصدها من جهة، وبين وقائع الناس وأحداثهم من جهة أخرى بقصد توجيه تلك الأحداث والوقائع لتتطابق مع صورة الأحكام من جهة، وتحقيق المقاصد من جهة أخرى ولذلك يمكن أن نقول: إنها حركة للملاءمة بين عناصر ثلاثة: تكاليف متمثلة في أوامر ونواه، ومقاصد، وصور عملية لأفعال الناس.

ولما كانت الأحكام المرادُ تنزيلها أحكاماً كليةً عامة تتناول أجناس الأفعال بحيث لا تسع أفعال الإنسان في تعدّدها بتعدّد الأفراد، وفي

تغايرها وتجدّدها بتجدّد الزمن فإن إرجاع هذه الأفراد من الأفعال المتعدّدة الكثيرة المتغايرة المتجدّدة إلى تلك الأحكام الكلية العامة لتوجيهها بحسبها بما يحقّق المصلحة يستلزم جهداً عقلياً عظيماً، متعدّد المظاهر وإن كان متّحد الغاية، وذلك الجهد هو الاجتهاد في التنزيل الذي سمّاه الشاطبي الاجتهاد لتحقيق المناط، وربما كانت أهمّ المظاهر في هذا العمل الاجتهادي ما يأتي بيانه:

١ ـ **الاجتهاد في تحقيق النوع**: إن الحكم الذي ينطوي عليه النص يتجه إلى أجناس الأفعال، كاتجاه المنع إلى السرقة والزنا والخمر، واتجاه وجوب الفعل إلى العمل والعدل وبرّ الوالدين. وبالرجوع إلى واقع الحياة الإنسانية يتبين أن تصرفات الإنسان تشتمل على أنواع متعدّدة تشبه أن تكون مشمولة بالأوامر والنواهي المتجهة إلى تلك الأجناس فاختلاس الدرهم من جيب أحد المارة، والسطو على بنك، والاستيلاء على ما فيه من أموال، واغتصاب حافظة نقود من أحد رجال الأعمال، تتقارب كلّها في صورها حتى لتشبه أن تكون مشمولة بحكم السرقة، وكذلك بذل الجهد في زراعة الأرض خضراً، وبذل الجهد في صناعة قنبلة ذرية، وبذل الجهد في زراعة العنب المخصص للخمر تتقارب في صورها حتى لتشبه أن تكون مشمولة بحكم وجوب العمل.

وهذا التقارب في صور الأعمال والتشابه بينها في انتسابها إلى نفس الجنس يقتضي من العقل أن يحقّق في هذه الأنواع المتشابهة، ويميز بينها بحسب بنيتها وغاياتها وآثارها ليرجع كلّ نوع منها إلى جنسه فيشمله حكمه، ولا يرجع إلى جنس آخر فيشمله حكم آخر ليس هو الذي أراده الله له. وليست هذه الأنواع والصور في الأفعال بمنحصرة حتى تظهر في فترة من الزمن ثم يقتصر الإنسان بعد ذلك على تكرارها فحسب، بل تغاير أوضاع الحياة وانقلابها تأتي من الأنواع بما هو

مستأنف، ولذلك فإن التحقيق في هذه الأنواع اجتهاد مستمر باستمرار الحياة. ومثاله الواضح اليوم ما يحدث في التعامل المالي من صور عديدة تتجاذبها في الانتماء أجناس المعاملة المالية من بيع وربا وغيرهما.

ولا يكفي في هذا التحقيق العقلي لتمييز الأنواع ما يفترض وجوده افتراضاً من هذه الأنواع بحسب ما يمكن أن ينشأ في مستقبل الحياة الإنسانية لأن هذه الأنواع يُقدّر في إلحاقها بأجناسها مناباتها في الواقع، أما التصور والافتراض فهو يفصل النوع عن كل ظروف واقعية، فلا يكون التقدير في الإلحاق على الوجه المطلوب من الصحة، ولذلك كان الإمام مالك يكره الاجتهاد الافتراضي ويقول: دعها حتى تقع، إدراكاً منه لكون الافتراض المنبتّ عن ملابسات الواقع قد يُوقع في الخطإ عند تبيّن الأنواع وإلحاقها بأجناسها.

وعندما يتعلق الأمر بمعالجة ظواهر عامّة تفشّت في الأمة بغية معالجتها بحسب أحكام الوحي، أو يتعلّق بوضع خطط ومناهج عامة لتغيير واقع الأمة بحسبها، فإن هذا المظهر من الاجتهاد يضحي بالغ الأهمية، إذ يكون هو الميزان الذي يزن التوجّهات العامّة فيما تعالج به شؤون الأمة بحسب ما يتناسب مع مقتضيات الأحكام الشرعية.

٢ ـــ **الاجتهاد في تحقيق الأفعال المشخّصة**: إن الأنواع التي وقع التحقيق فيها يندرج تحتها من آحاد الأفراد من الأفعال ما لا يحصى عدداً، ولئن كانت هذه الأفعال مشمولة بنوع واحد إلا أنها في ذاتها متغايرة بالتشخّص مما يجعل من كلّ فعل منها فِعلاً مستأنفاً لئن شابه أفعالاً أخرى فإنه يختلف عنها كلّها، ذلك لأن الفعل يقوم على جهة فاعله، وسبب دافع، وظرف مكاني، وظرف زماني، وهذه المعطيات لا يمكن أن تجتمع في أكثر من حادثة واحدة، لأنها ستفترق على الأقلّ في عنصر الزمان.

وهذا الاختلاف بين أفراد الأفعال يقتضي من العقل اجتهاداً يشبه اجتهاده في تحقيق الأنواع ولكنه أدقّ، إذ يطلب منه أن يحقق في هذه الأفعال المفردة من حيث أحداثها وأسبابها ودوافعها ونتائجها وآثارها حتى يقع بعد هذا التحقيق إدراج الأفعال في أنواعها وبالتالي في أجناسها لتنطبق عليها أحكامها، فيحقّق مثلاً في حادثة الاستحواذ على المال التي قام بها زيد في المكان المعين، والوقت المعين، وبالصورة المعينة هل هي تنتمي إلى السرقة أو إلى الغصب، أو إلى الحرابة، أو إلى استرداد الحقّ، فيتبين بعد ذلك مسلك تنزيل الحكم المناسب عليها من بين الأحكام المختلفة لهذه الأنواع.

إن هذا التحقيق في إطار الأفعال المشخّصة ليس بضروري فقط في مجال القضاء محاسبة على ما ارتكب من أعمال، بل هو ضروري أيضاً في مجال حمل الناس مستقبلاً على القيام بالتكاليف المفهومة من الوحي. ففي إجراء التكاليف على آحاد الناس يُحقّق في أحوالهم من جهة الأفعال التي سيكلّفون بها على مقتضى العينية لِيُقدّر بناء على ذلك إلحاقُ تلك الأفعال في حقّ كلّ منهم بما ينطبق عليها من الأحكام. وسواء أكان هذا التحقيق جارياً فيما وقع من الأفعال المشخّصة لإجراء القضاء أو فيما سيقع منها على وجه التكليف، فإنه مظهر اجتهادي في التنزيل، ضروري في تنزيل الأحكام على محالّها، وتوجيه الأفعال نحو ما يحقّق الخلافة.

٣ ـ **تنزيل الأحكام**: إن المظهرين السابقين من اجتهاد العقل في تحقيق الأفعال الواقعية في إطار النوع، ثم في إطار التشخيص ليسا إلا تمهيداً لهذا المظهر الثالث الذي هو الثمرة لكل العمل الاجتهادي في التنزيل، وهو حكم العقل بعد التحقيق بتعيين الحكم الشرعي الذي ينبغي أن يطبّق على كلّ نوع من الأفعال، وكلّ فرد منها بعينه.

إن الدراسة التي قام بها العقل في استيعاب الواقع، وتمييز أفعال

الإنسان بإلحاق كلّ منها إلى نوعه وجنسه من شأنها أنْ توفر المعطيات الأساسية التي بحسبها يلائم العقل بين الصورة الواقعية وبين ما يناسبها من الحكم.

وليست تلك المعطيات المرجّحة في هذه الملاءمة بمنحصرة في قانون منضبط، وإنما هي منقدحات تنقدح في العقل بعد التأمّل والموازنة يظهر بها ما يكون عند تطبيق الحكم المعين على الحالة المعينة من استحقاق للثواب والعقاب، ومن طاقة على التحمّل، ومن استعداد للازدجار، ومن أثر شامل على الفرد والمجتمع، فيتجلّى حينئذ الحكم الذي ينبغي أن يُنزّل على تلك الحالة بحسب ما يحقق من مقاصد الشرع في الجهات المذكورة.

ومثال ذلك في تنزيل الحكم الشرعي في التكليف بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يُنظر في الوضع المعيّن الذي يكون فيه المكلف المأمور بالقيام بهذا الواجب، فربما أسفر ذلك النظر على أن هذا المكلّف يتصف في نفسه بالقدرة على هذا الواجب، والتحمّل لتبعاته نفسياً وبدنياً، وأن المخاطبين بالأمر والنهي يُحدثون في أنفسهم وفي المجتمع الضرر البالغ بما يأتون من المنكر وما يصدّون عن المعروف، وأنهم يغلب على الظن أنهم يستجيبون عندما يُدعَون. وربما أسفر ذلك النظر على عكس ذلك كلياً أو جزئياً من اتصاف المكلف بالضعف الذي لا يتحمّل معه تبعات هذا الواجب، واتصاف المخاطبين بحسب ما يغلب على الظن بالعناد الذي لا تجدي معه دعوة، أو بالشراسة التي يقابلون فيها الدعوة بالاعتداء الغليظ، أو بالحمق الذي ينهيهم إلى ترك ما نهوا عنه لفعل ما هو أبلغ ضرراً وأشدّ مفسدة، وبحسب ما يحصل في العقل من هذه المعطيات يترجح أن ينزّل على المكلف الحكم بوجوب القيام بفعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الحكم بإسقاط هذا الواجب عليه.

وقد وضح الإمام الشاطبي هذا المعنى توضيحاً رائعاً إذ يقول واصفاً العمل الاجتهادي في تنزيل الحكم على ما يليق به من الأفعال بحسب الحالات: «وهو النظر فيما يصلح بكلّ مكلّف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك... فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحمّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[10].

ولهذه الاعتبارات الراجعة إلى ارتباط الأحكام في التنزيل بعناصر التشخيص في الوقائع والأفعال، فإن هذا العمل العقلي في تنزيل الأحكام عمل اجتهادي خالص لا يداخله التقليد بوجه من الوجوه، إلا أن يكون اعتبار بأحكام سابقة من المفتين والعلماء نزّلوها على أحداث ونوازل مشابهة على وجه التفقه للاستفادة في تحصيل ملكة التنزيل لا على وجه الاستفادة في ذات التنزيل على النوازل المشابهة. وهذا ما يقتضي أن يجدّد النظر الاجتهادي في كلّ وضع واقعي جديد سواء تمثل في حالات فردية أو في ظواهر عامة ليقع الانتهاء فيه إلى تنزيل جديد للأحكام مهما كان الواقع الجديد في حالاته الفردية وظواهره العامة مشابهاً للواقع الجديد. وقد نبّه ابن القيم إلى هذا المعنى مشيراً إلى ما ينال الخلق من أضرار نتيجة لتنزيل الفتاوى القديمة على الأوضاع والأحداث الجديدة قائلاً: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، هذا فصل

(١٠) الشاطبي ـ الموافقات: ٦٢/٣.

عظيم جداً، ووقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به[11] وقد كان الإمام مالك بحسّه الاجتهادي المرهف يكره من تلاميذه أن يكتبوا الفتاوى، فلما سألوه: ما الذي نصنع؟ قال تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب[12]، وإنما كره الإمام كتابة الفتاوى خوفاً من أن تطبق الفتوى المختصة بحادثة سابقة على كل حادثة لاحقة مشابهة لها بصفة آلية دون اعتبار للظروف والملابسات التي تتغير بموجبها الفتوى[13].

إن هذا الوضع الذي نبه إليه الإمام مالك، وحذر منه ابن القيم فيما يؤدّي إليه من إجحاف بالخلق في تنزيل الاجتهادات القديمة على الأوضاع الجديدة هو نفسه المحذور الذي يؤدّي إليه منزع أولئك الذين يدعون اليوم عن إخلاص وحسن نية إلى تنزيل التجربة الاجتهادية للأسلاف من الصحابة والأيمة والفقهاء على أوضاع المسلمين الراهنة، باعتبار أن أولئك نزّلوا منهاج الخلافة في حياة الناس كأحسن ما يكون التنزيل وتوصلوا في ذلك إلى أروع الصور الحضارية، فما على الناس اليوم إلا أن ينزلوا ذلك التراث الاجتهادي على واقعهم الراهن ليصلوا إلى نفس النتائج.

إن السلف من الصحابة والأيمة نزلوا الدين في واقع الحياة كأحسن ما يكون التنزيل حقّاً، ولكن في إطار ما أتيح لهم من معطيات وظروف وأحداث في الواقع الذي عاشوا فيه، فكان تعاملهم مع واقعهم المخصوص في الدرجة العليا من التوفيق، إلا أن واقع المسلمين اليوم

(١١) ابن القيم ـ أعلام الموقعين: ٥/٣.
(١٢) انظر: الشاطبي ـ الموافقات: ٦١/٤.
(١٣) انظر: عبد المجيد النجار ـ العقل والسلوك في البنية الإسلامية: ١١٧ وما بعدها.

تغير عما كان عليه بالأمس وأصبح من الجدّة والتعقيد على درجة لم تكن تخطر على بال الأسلاف، وهو ما يدعو إلى التعامل مع الواقع في سبيل تنزيل أحكام الوحي عليه بنظر اجتهادي مستأنف يستفاد فيه لا محالة من فقه الاجتهاد التنزيلي لتلك الأجيال لأنّه حكمة باقية، ولكن يؤسّس في التنزيل على معطيات الواقع الجديد وأوضاعه الطارئة.

ويتبين مما تقدم أن الاجتهاد في تحقيق النوع والأفعال المشخصة وإلحاقها بأجناسها لا يتحتّم منه تنزيل الأحكام المتعلقة بتلك الأجناس على نحو آلي، بل هو تمهيد أولي يضمن اندراج الفعل في جنسه حتى إذا ما طبق عليه حكمه كان تطبيقاً على وجه الحق، وإلا فإن مجرّد الإلحاق لا يقتضي بالضرورة وجوب التنزيل، بل قد تفقد مؤهلات التنزيل فلا يقع التنزيل ولكنّه يتأجّل حتى تستوفى تلك المؤهلات.

ومؤهلات التنزيل بالنسبة للوقائع والأفعال الإنسانية هي تلك المواصفات التي يتوقف على توفرها في الأفعال تحقيق مقاصد الشرع إذا ما نزلت عليها تكاليف الأحكام، وهي في الحقيقة تلك الاعتبارات والإضافات التي تفرّق بين الأفعال المتطابقة في الصورة والمندرجة تحت نفس النوع، والمشمولة في الأصل بنفس الحكم، ولكنها بحسب تلك الاعتبارات لا يتنزّل عليها الحكم لأن تنزيله عليها يفضي إلى الضرر. وكأنما المجتهد في هذا العمل الذي يخرج به بعض الأفعال من تنزيل أحكامها عليها بعد التحقيق «يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام [الذي ألحق به الفهم إلى نوعه المشمول بالحكم]، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول [من عموم الحكم المتعلق بالجنس لجميع الأفعال المندرجة فيه]، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود»[14].

---

(١٤) الشاطبي ـ الموافقات: ٦٢/٤.

ومن الأمثلة على ذلك ما أثر عن عمر بن الخطاب من تأجيل لتنزيل حكم الحدّ في السرقة عام المجاعة، فقد حقّق عمر في واقع المسلمين في هذا الظرف الزمني فتبين له أن ما يحدث في هذا العام من سرقة اعتراه من الاعتبارات الإضافية المتمثّلة في المجاعة التي قد تُلجىء الناس إلى السرقة لحفظ الحياة، ما يجعل تنزيل حكم السرقة عليه مفضياً إلى الإجحاف بهؤلاء المنزّل عليهم، فأخرج أفعال السرقة هذه من تنزيل حكم جنسها عليها تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصد الشرع.

ومثل ذلك يمكن أن يقع في كل عصر، وفي كل مكان، كأن ينظر اليوم مثلاً في الواقع المالي في مجتمع إسلامي لتنزيل حكم منع الربا عليه فإنه ينبغي أن يحقّق في ذلك الواقع من حيث ما يتعامل به الناس من الربا، فيفصل بين ما هو منتم إلى صور ربوية، وما هو ليس منتمياً إليها، ثم يحقق في الصور الربوية من حيث حقيقتها وحجمها في التعامل بين الناس، وأسبابها البعيدة والقريبة، وارتباطاتها الدولية، ونتائجها العاجلة والآجلة. ويمكن أن يسفر ذلك التحقيق على أن تخرج أعمال الربا بحسب هذه الاعتبارات من جملة أعمال الربا المنتمية إلى الجنس، فلا ينزّل عليها حكم المنع المتعلق بالجنس، وذلك لفترة زمنية معينة، يقع فيها التهيئة لنظام في التعامل المالي سليم من الربا يقوم مقام النظام الربوي الواقع، وهي سنّة التدريج التي سنّها الوحي في نزوله الأول.

إلا أنه في كلّ هذه الصور والأمثلة التي تخصّص فيها بعض الأفعال فتستخرج من أنواعها، فلا تنطبق عليها أحكام تلك الأنواع، فإن الحكم في ذاته وبحسب ما استقرّ عليه في العقل من فهم قطعي يبقى ثابتاً على مر الزمن لا يناله التغيير، فإن توفّرت شروط تنزيله في الواقع وقع التنزيل، وإن لم تتوفر لم يقع، ولكن تلك الشروط متى توفرت

في أي زمان وأي مكان فإن الحكم ينبغي أن ينزّل، وليس عدم التنزيل في فترة زمنية معينة أو في حالات واقعية معينة بذريعة إلى أن يؤول الحكم إلى البطلان في ذاته كما توهّم ذلك المنادون اليوم بتعطيل الكثير من الأحكام من هذا المنظور، لأن هذا التوجّه يؤول بمنهاج الخلافة الإسلامية الذي ضبطته نصوص الوحي إلى الانتقاض عروة عروة، حتى لا يبقى من هذا الدين شيء، وفي ذلك إحباط لمهمة الإنسان على الأرض ووظيفته في الخلافة.

خاتمة

الوجود في العقيدة الإسلامية يقوم على ثنائية طرفاها: وجود إلّهي هو مصدر الخلق والتدبير، ووجود كوني يتجلّى فيه من الدقة والنظام والغائية ما هو صدى لوحدانية الله وكماله المطلق. ومن بين موجودات الكون كائن خصّ بالرفعة والتكريم، وسخّرت له مرافق الكون حتى كأنها خلقت من أجله هو الإنسان.

وقد استتبع هذه المكانة الجلّى التي بُوِّئها الإنسان في سلم المخلوقات أن حُمّل أمانة الخلافة في الأرض، فكان بمقتضاها مدعوّاً إلى أن يتعامل مع الكون بما يؤدّي إلى التكميل المستديم لذاته، والترقي بها قدماً نحو الله تعالى: تنفيذاً لمبتغاه، وتحقيقاً لرضوانه، وذلك عبر كدح أبدي ذي وجهين: مادي باقتحام الكون واستثماره، ومعنوي بشهود التكريم وتجليته بضروب الفضيلة العقلية والسلوكية.

وقد أرشد الله الإنسان في تكليفه بالخلافة إلى المنهج الكفيل بإحسان الأداء لهذا التكليف فيما أنزل إليه من وحي مبيّن لما ينبغي أن يفعل وما ينبغي أن يترك، وكان هذا الوحي سلسلة متلاحقة، حلقتها الخاتمة الوحي المحمدي. وبمقتضى هذه الخاتمية أفسح للعقل مجال واسع في الإرشاد لتحقيق الخلافة: تبيّناً لما وسعه الوحي نصاً

من تعاليم، وتصوراً لما يسعه مما يتعلّق بمستجدات الحياة على أساس من هديه العام، وتنزيلاً لكلّ ذلك في واقع الحياة.

ونظراً لما أصبح للعقل بهذا المعنى من نوع اشتراك مع الوحي في قيادة الحياة الإنسانية، فإنه فسح مجال في الفكر الإسلامي للمناظرة بين العقل والوحي فيما لكلّ منهما من دور في إنجاز الخلافة سواء على مستوى التأسيس، أو على مستوى الفهم والتنزيل، ووقع في هذا المجال ما هو متضارب من التأويل تغليباً للعقل تارة وتغليباً للوحي أخرى، وتوفيقاً بينهما ثالثة.

ولما كان الله تعالى قد عطّل النبوة بنبوة محمد ﷺ من جهة، وأعلى من شأن العقل حتى جعل من توظيفه التوظيف الصحيح عبادة له، فإن هذا العقل سيكون له دور لا محالة في قيادة الحياة.

أما على مستوى التأسيس لما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن لا يكون، فإنه متى ورد وحي مبيّن، فلا مجال للعقل في بيان إذ الوحي هو القيّم على حياة الإنسان، ومتى لم يرد، فالعقل كفيل بأن يهدي إلى الحق إذ هو نور الله الذي يميز به الإنسان بين الحق والباطل، وبين الخير والشر.

وأما على مستوى التبين والفهم، فإن قانون اللسان العربي هو أساس الفهم، إذ الوحي معان يحملها وعاء اللغة العربية كما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ. وفي المقاصد العامة لله تعالى في خلقه، ولمناسبات التنزّل القرآني ما ينير السبيل في تبيّن المراد الإلٓهي.

والعقل في مباشرته للوحي بالفهم يظفر بنوعين من الأفهام: ظنية قابلة للتغير بتجدّد الاجتهاد البياني، وقطعية ثابتة لا ينالها التغير على مر الزمن، وذلك بحسب طبيعة النص في وظيفته وقطعيته، إلا أن ضغوط الأنماط الواقعة في حياة الإنسان لما للواقع عليه من سطوة آلت

ببعض الناس قديماً وحديثاً إلى الانهزام أمام هذه السطوة فجوزوا أن تنال الظنية كلّ الأفهام التي يظفر بها العقل من الوحي، فيلحقها بالتالي التغير بتغير الظروف الواقعة، وهو موقف يفضي لا محالة إلى نقض الوحي وتعطيله.

ولعلّ هذا الموقف المعطّل ترتب على خلط بين مستويين في تعامل العقل مع الوحي: مستوى الفهم، ومستوى التنزيل. فظُنّ أن ما لا يمكن تنزيله من الأفهام في ظرف ما، ولسبب ما، يجب حتماً أن يؤول إلى الظنية فينقض بفهم آخر مدافع له تتوفّر له أسباب التنزيل، وبذلك جعلت الإمكانية المطلقة للتطبيق الفعلي في كل الأزمان قيِّمة على أصل الفهم بحيث يكون الفهم تابعاً لإمكانية التطبيق، متغيراً تبعاً لها فيما تنقلب فيه في خضمّ الحياة الإنسانية المعقدة المتشابكة.

والحق أن الوحي لئن جاء بغاية أن يصبح حياةً للناس، وأن تكون أوامره ونواهيه سيرة عملية للخلق، فإن في طبيعة خطابه المتّصفة بالعموم والشمول، والبريئة في ذلك من قيود الزمان والمكان مجالاً لأن يكون للعقل فسحة الاجتهاد في تنزيل الأفهام على واقع الحياة: تبيناً لما يندرج تحت كلّ حكم من وقائع، وتثبتاً من استجماع الوقائع للشروط التي تخوّل تنزيل الأحكام عليها، وتأجيلاً لذلك التنزيل إذا ما تبين أن وقوعه يفضي إلى الحرج والمشقة، وبذلك تكون الأفهام القطعية للوحي ثابتة على مر الزمن تحقيقاً لخلود الدّين، ويكون تنزيلها في الواقع الغاية من الدين التي يحققها العقل بالاجتهاد فيما عرف بالأدب الأصولي بتحقيق المناط، وهو الاجتهاد الذي قال فيه الشاطبي إنه لا ينقطع ما وجد الإنسان.

ولو وقف أولئك المغلوبون بسيطرة الواقع موقف المحاجّة في إمكانية تطبيق النصوص القطعية على واقع المسلمين، لكان موقفهم محسوباً على الاجتهاد في التطبيق، ولكنهم نازعوا في أصل الفهم من

حيث إنه ينبغي أن يطاله التغير بتغير الزمان، فأهدروا بذلك حقيقة اللغة وحقيقة الدين جميعاً، واهمين أنهم يحاكون في ذلك عمر بن الخطاب فيما ظنوا أنه قام به من تعطيل للنص في عام المجاعة، والحق أن ابن الخطاب لم يطل أبداً فهمَه لحدّ القطع تعطيلٌ ولا تغيير، بل ظل ثابتاً قطعياً، ولكنه رأى في عام المجاعة أن شروط التنزيل لهذا الفهم على واقع الناس أصابها الخلل فلم ينزّل الحكم عليهم، اجتهاداً منه في التطبيق لا تغييراً في الفهم القطعي.

المصادر والمراجع

ـــ إقبال (محمد):

١ ـــ تجديد الفكر الديني في الإسلام. ترجمة: عباس محمود، الطبعة الثانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

ـــ آل ياسين (محمد حسن):

٢ ـــ الله بين الفطرة والدليل. طبعة المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

٣ ـــ المادة بين الأزلية والحدوث. الطبعة الثانية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤.

٤ ـــ الإنسان بين الخلق والتطور.

ـــ الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ت ٦٣١):

٥ ـــ الأحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

٦ ـــ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.

ـــ الأنصاري (عبد العلي محمد بن نظام الدين ، ت ١٢٢٥هـ):

٧ ـــ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. الطبعة الأولى بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ، مع كتاب المستصفى للغزالي.

ـــ البخاري (عبد العزيز بن أحمد علاء الدين ت ٧٣٠هـ):

٨ ـــ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، طبعة دار الكتاب العربي، لبنان ١٩٧٤ (مصورة بالأفست عن طبعة استنبول ١٣٠٨هـ).

ـــ البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، ت ٤٢٩هـ):

٩ ـــ أصول الدين. الطبعة الثانية دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٠).

ـــ البصري (أبو الحسن محمد بن علي بن الطيب ت ٤٣٦هـ):

١٠ ـــ المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله وآخرين، طبعة دمشق ١٩٦٤.

ـــ البهي الخولي:

١١ ـــ آدم عليه السلام (فلسفة تقويم الإنسان وخلافته) طبعة مطبعة وهبة، القاهرة ١٩٧٤.

ـــ البوطي (محمد سعيد رمضان):
١٢ ـــ كبرى اليقينيات الكونية، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت ١٣٩٤هـ.
ـــ التفتزاني (أبو الوفاء الغنيمي):
١٣ ـــ الإنسان والكون في الإسلام، طبعة دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٥.
ـــ ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم، ت ٧٢٨هـ):
١٤ ـــ مجموع الفتاوى، طبعة الرياض، ١٣٨١هـ.
ـــ الجويني (أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف، إمام الحرمين ت ٤٧٨هـ):
١٥ ـــ الورقات طبعة المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٠.
١٦ ـــ البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة الدوحة ١٣٩٩هـ.
ـــ ابن حزم (علي بن أحمد، ت ٤٥٦هـ):
١٧ ـــ النبذ في أصول الفقه، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١.
ـــ حسن حنفي:
١٩ ـــ العقل عند المعتزلة، طبعة الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٨.
ـــ خامنئي (السيد علي حسيني):
٢٠ ـــ روح التوحيد، ترجمة محمد علي حسين، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي بجمهورية إيران الإسلامية. طهران ١٤٠٢هـ.
ـــ خضر (عبد العليم عبد الرحمن):
٢١ ـــ الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن. طبعة الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
ـــ الدريني (فتحي):
٢٢ ـــ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي طبعة دار الرشيد، دمشق ١٩٧٥.
٢٣ ـــ تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الرابعة، الأنجلو المصرية ١٩٦٤.
ـــ الرازي (محمد بن عمر، فخر الدين ت ٦٠٦هـ):
٢٤ ـــ التفسير الكبير الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران، دون تاريخ.
٢٥ ـــ معالم أصول الدين، طبعة مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ.
ـــ الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد ، ت ٥٠٢):
٢٦ ـــ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، طبعة بيروت ١٣١٩هـ.
ـــ ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥هـ):

٢٧ ـــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر ١٩٧٢.
ـــ الزركان (محمد صالح):
٢٨ ـــ فخر الدين الرازي، طبعة دار الفكر، دون تاريخ.
ـــ كريسي مورسون:
٢٩ ـــ العلم يدعو للإيمان: ترجمة محمود صالح الفلكي، طبعة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٧١.
ـــ الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد، ت ٣٣٣هـ):
٣٠ ـــ كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف. طبعة دار المشرق، بيروت ١٩٧٠.
ـــ محمد عبده:
٣١ ـــ رسالة التوحيد، تحقيق: محمد أبو رية، الطبعة الثالثة دار المعارف، القاهرة.
ـــ محمد المبارك:
٣٢ ـــ نظام الإسلام (العقيدة والعبادة) طبعة دار الفكر ١٩٨١.
ـــ محمود قاسم:
٣٣ ـــ في النفس والعقل، الطبعة الرابعة ، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩.
ـــ مكرم (عبد العال سالم):
٣٤ ـــ الفكر الإسلامي بين العقل والوحي. طبعة دار الشروق، وبيروت ١٩٨٢.
ـــ مناع القطان:
٣٥ ـــ مباحث في علوم القرآن، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٠.
ـــ المنجد (صلاح الدين):
٣٦ ـــ الإسلام والعقل، الطبعة الثانية، الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٦.
ـــ الميلي (محسن):
٣٧ ـــ الإسلام في معركة الحضارة، طبعة دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣.
٣٨ ـــ ظاهرة اليسار الإسلامي، طبعة مطبعة تونس ـــ قرطاج، ١٩٨٣.
٣٩ ـــ الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار القلم، الكويت ١٩٧٨.
ـــ مؤلف مجهول:
٤٠ ـــ شرح العقيدة الطحاوية. طبعة المطبعة السلفية، مكة المكرمة ١٣٤٩هـ.
ـــ النجار (عبد المجيد):

٤١ ــ الإنسان والكون في التربية القرآنية، مقال بمجلة الكلية الزيتونية العدد ٨، سنة ١٩٨٥، تونس.
٤٢ ــ العقل والسلوك في البنية الإسلامية، طبعة مطبعة الجنوب، مدنين (تونس) ١٩٨٠.
ــ نوفل (عبد الرزاق):
٤٣ ــ الرحمن الرحيم، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.
ــ الصدر (محمد باقر):
٤٤ ــ الإسلام يقود الحياة، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، الجمهورية الإسلامية في ايران.
٤٥ ــ فلسفتنا، الطبعة العاشرة. دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٠.
٤٦ ــ منابع القدرة في الدولة الإسلامية.
٤٧ ــ موجز في أصول الدين. طبعة دار الزهراء، بيروت (دون تاريخ).
ــ ابن عاشور (محمد الطاهر):
٤٨ ــ تفسير التحرير والتنوير، طبعة الحلبي، القاهرة ١٩٦٤.
ــ عبد القادر محمود:
٤٩ ــ الفلسفة الصوفية في الإسلام، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٧.
ــ ابن عبد الشكور (محب الله البهاري الهندي ت ١١١٩هـ):
٥٠ ــ مسلم الثبوت الطبعة الأولى، بولاق، ١٣٢٢هـ.
ــ عبد الكريم عثمان:
٥١ ــ نظرية التكليف. طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١.
ــ عبده الشمالي:
٥٢ ــ دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، الطبعة الرابعة، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥.
عريبي (محمد يس):
٥٣ ــ مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، طبعة الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٢.
ــ عماد الدين خليل:
٥٤ ــ حول تشكيل العقل المسلم. الطبعة الرابعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
ــ الغزالي (محمد بن محمد ، ت ٥٠٥):

٥٥ ـــ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عادل العوا، طبعة الأمانة، بيروت ١٩٦٩.
٥٦ ـــ المستصفى ، طبعة بولاق ١٣٢٢هـ.
ـــ الغاياتي (منيرة علي):
٥٧ ـــ مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين، طبعة الشحمي، تونس.
ـــ الفاروقي (اسماعيل راجي):
٥٨ ـــ جوهر الحضارة الإسلامية. بحث بكتاب «الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم» جزء ٢، نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي الرياض، ١٩٨١.
ـــ الهمداني (القاضي عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥هـ):
٥٩ ـــ المغني: جزء ١١ تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٥. جزء ٦ تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني وابراهيم مدكور. طبعة مطبعة مصر، القاهرة ١٩٦٢.
٦٠ ـــ المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
ـــ السامرائي (عبدالله سلوم):
٦١ ـــ الغلو والفرق الغالية، طبعة بغداد ١٩٧٢.
ـــ الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، ت ٧٩٠هـ):
٦٢ ـــ الموافقات، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة صبيح، القاهرة ١٩٦٩.
ـــ الشحات (علي أحمد):
٦٣ ـــ نظرية التطور بين العلم والدين.
ـــ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨هـ):
٦٤ ـــ نهاية الأقدام في علم الكلام. تحقيق: الفرد جيوم، طبعة اكسفورد ١٩٣١.
ـــ ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ت ٨٦١هـ):
٦٥ ـــ المسايرة: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة مطبعة السعادة، مصر، دون تاريخ.
ـــ وحيد الدين خان:
٦٦ ـــ الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان. الطبعة الثالثة، المختار الإسلامي، القاهرة ١٩٧٢.
ـــ يحيى هاشم فرغل:
٦٧ ـــ نقد نظرية التطور عند دارون وأتباعه. مقال بمجلة الأزهر جزء١، ٢ السنة ٥٠.